

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين **أما بعد** فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي أنه قد
أمرني من تجب طاعته علي من طالبي الحق واليقين أن أكتب على كتاب الملا محمد صدر الدين الشيرازي تجاوز الله عنه المسمى بالمشاعر كلما تبين
منه الغث من السمين وفي توضيح الحق على طريقة أهل الحق المبين محمد وآله الطاهرين صلى الله عليه وعليهم أجمعين بنحو بيانهم من
دليل الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة التي هي أحسن حتى لا ينكبه إلا منكر لوجدانه ناقض ليقينه وإيمانه فأجبته إلى طلبته
لما في ذلك من مصلحة الإيمان وتقرير ما قرره القرآن وما أبانوا عليهم السلام من البرهان بما هو قريب إلى الأذهان لعدم انفكاكه عن الوجدان
بشهادة العقل المستنير بنور الإيمان بما يكون مهيمنا الدين الإسلام الذي أقر رسول الله صلى الله عليه وآله أمته أمة الإجابة
عليه واتفق شواهد الكتاب والسنة والعقول المستنيرة بهما إليه بشرط أن يحسن الناظر فيه النظر والاستماع لما يحصل به نفعا
وحسن النظر والاستماع أن ينظر الناظر فيه بمحض فهمه وخالص دليل عقله ولطيف فطرته التي فطر عليها وحده غير ملتفت إلى ما أنست
به نفسه من المطالب ولا إلى قواعد سبقت في ذهنه مما حفظها قبل أن يفتح له باب العلم العيني والبرهان النوراني ولا إلى دواعي نفسانية
من الحياء والاستنكاف عن التعلم فإن العالم إنما يكون عالما بالتعلم لأن العلم نور يقذفه الله سبحانه في قلب من يشاء ويحجب ولا يثبت
ذلك النور في قلب من لا يقبله وهو من يظهر له الحق ويتغافل تسترا من ظهور قصوره وجهله فيستر الحق بثوب اللبس والشبهة ويكتم
الحق وهو يعلم مع أنه لا يخفى على المتفضل لأن ثوب اللبس والإيهام لا يستر الجهل العناء عن ذوي الأفهام كما قال الشاعر ثوب الرياء يشف
عما تحته فإذا التحفت به فإنك عاري والله سبحانه قد وكل بالمكلف ملائكة كراما يكتبون ما يفعل فيكتبون ما يصل في قلبه نور الإيمان
ويؤيده الله سبحانه بروح منه يسدده للصواب ويكتبون ما ينكره ويلبسه بتمويهه في قلبه ظلمة الجهل ويقيض له شيطانا يمده طغيانا
ويقوم استكبارا فرد شيرا رحمه الله سبحانه الهادي إلى سواء الطريق وهو ولي التوفيق ثم اعلم أني كثيرا ما أكرر العبارة وأردد في التلويح
والإشارة ليتقرر لك ما أنبهك عليه لاحتمال أن لا يكون لك أنس بمرادي لأنس ذهنك بمصطلح القوم وأكثر اصطلاحاتهم
يخالف معناها طريق أهل العصمة عليهم السلام ومرادي في مفتاح فهمها طريقتهم عليهم السلام وأنا أظن فيك أنك تعتقد فيهم عليهم السلام

ثم

انهم علماء لا يجهلون وحكماء لا يهملون ومعصومون مسددون من الله سبحانه لا يصح ان يقع منهم غفلة ولا جهل ولا غش ولا اضلال
لمن طلب سبيل الرشاد وانك لا تظن ان احداً من العلماء ولا الحكماء ولا الانبياء ولا المرسلين يعلم شيئاً من الحق والصواب في
ظاهر طريق ولا باطن بتحقيق مثل ما علموا ولا يساويهم ولا يدانيهم في شيء فاذا حققت ظني فيك لزمك انك اذا استدللت لك بشيء
من اقوالهم ان تقبل ذلك ولا ترده بكلام حكيم غير معصوم وقولي ولا ترده تريد منه الا ان تأوّله على معنى ما يقوله الحكيم لان تأويله رد
لظاهره بظاهر كلام غيره فان قلت لكلام الامام عليه السلام ظاهر وباطن فيقبل كلامه عليه السلام التأويل بخلاف كلام الحكيم قلت
لكلام الحكيم ايضاً ظاهر وباطن ولهذا اختلف نظر الاشراقيين مع نظر المشائين لاجل ذلك وهذا وعليه فلم اخذت بكلام الحكيم
من دون تأويل ولم تأخذ كلام الامام عليه السلام وهذا منك اما لانك عرفت المطلب من دليل خارج فوجدت كلام الحكيم موافقاً فقبلته
من غير تأويل وكلام الامام عليه السلام مخالفاً فاحتجت الى تأويله واذا كنت كذلك فلا حاجة لك بالكلامين واما لان فطرتك مطابقة
لفطرة الحكيم ومخالفة لفطرة الامام عليه السلام ومن كان كذلك كان ممن قال الله تعالى ان الذين يلحدون في اسمائنا على انك انما سميت
شيعياً لانك خلقت من شعاع نورهم عليهم السلام او لانك مشايع لهم ولا يتحقق احد الاشتقاقين الا باتباعهم في كل شيء وترجيح
كلامهم على كل احد بعد الاعتماد على كل شيء لا يخرج منهم ويصدر عنهم وكلامي هذا وصية مني لا لاني اريد ان تأخذ كلام
وان لم تفهم وان خالف عقلك مع انك لو كنت كذلك لاهتديت الى محض الحق لان الله سبحانه جعلهم هداة فيهديهم امثل بل لاني
اريد ان تنظر في كلامهم بفهمك تاركاً للاحوال الثلاثة الالتي اعتادت به نفسك فيصعب عليها مفارقته والرجوع الى القواعد
والاصطلاحات فان اكثرها باطل وستقف على بيان كثير من ذلك ان شاء الله تعالى والاستكفاء عن الجهل والدعوى في مقابلة ما
عرفه عقلك من الحق فانك اذا تركت هذه الاحوال الثلاثة فهمت مرادهم عليهم السلام لانهم منبهون مذكرون هادون ولا اذكر لك
في كلامي هذا اشياء من مباحثاتهم لانها تعمي البصيرة وتحصل مغالطات ولبس وانما اذكر لك ما هو بديهي في فطرتك بحيث
يفهمه العالم الحكيم والجاهل الذي طبعه مستقيم هذه وصيتي والله سبحانه يحفظ لك وعليك **قال** المصنف تجاوز الله
عنه بسم الله الرحمن الرحيم نحمد الله ونستعين بقوته التي اقام بها ملكوت الارض والسماء **اقول** اختار الجملة الفعلية الدالة
على التجدد والاستقبال معاهدة منه على تجديد الحمد في كل حال خصوصاً فيما يكتب انا فانا وانه فواصل من مدد يوجب الحمد على
ظهورها وقوله نستعين معاهدة ثانية على نفي الحول والقوة الا بالله والمراد بهذه القوة القوة الفعلية لا الذاتية
لانها ذاتية ولا تصح الاستعانة بها لا يصح عليه الاقتران ولو في الاعتبار فان اريد بها نفس الفعل كان قيام ملكوت الارض
والسماء قيام صدور اذ لا يتركب المفعول من الفعل مثل الكتابة فانها لا تتركب من حركة يد الكاتب ومن ذهب الى ذلك
فقد اخطأ ولذا قال الرضا عليه السلام في الرد على سليمن المروزي هذا الذي عبتموه على ضرار واصحابه من قولهم ان كل ما خلق
الله تعالى في سماء او ارض او بحر او بر من كلب او خنزير او قرد او انسان او دابة ارادة الله وان ارادة الله تحيى وتموت وتذهب
وتأكل وتشرب وتنكح وتلذذ وتظلم وتفعل الفواحش وتكفر وتشرك فيبرأ منها ويعاديها وهذا حدها وان اريد بها اول
صادر عن الفعل المعبر عنه بالماء الذي به حيوة كل شيء وبالوجود وبالحقيقة المحمدية وقد يعبر عنه بالحق المخلوق به كان قيام الملكوت
المذكور به قيام تحقق والملكوت اذا اطلق عند القوم اكثر ما يريدون عالم النفوس وهي الذوات المجردة عن المادة العنصرية
والمدة الزمانية لا عن الصورة فان صورها كصور عالم الشهادة وقد يطلق ويراد به مطلق تمام الاشياء الذي به قوامها
كما قال سبحانه قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه وهو حقائق الاشياء الغيبية والظاهر انه مراد المصنف **قال**
وبكلمته التي انشأ بها النشأة الاخرة والاولى **اقول** المراد بالكلمة الكلمة التامة وهي فعل الله وارادته ومشيته وابداعه كما
قال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد ولها رتبتان الاولى الامكانية التي بها امكن

الممكنات والثانية الكونية التي كون بها ما شاء كما شاء فالاولى هي التي انزجر لها العمق الاكبر والثانية هي التي ارادها المصنف
وقوله نشأتي الآخرة والأولى يراد منه انه تعالى انشأ اي خلق وبرأ وصور وقضى كل شيء في رتبته يصدق عليه الانشاء على اعتبار
سنذكره ان شاء الله تعالى والمراد من النشأتين النشأتان المعروفتان وما سبق كل واحدة من العوالم التي يتوقف ايجادها عليه من
العوالم فنشأة الأولى تتوقف على الماء الاول والارض الميتة وعلى العقول والارواح والنفوس والطبائع وعالم المواد والمثال
ونشأة الآخرة تتوقف على كل ما ذكر وعلى الكون في الاولى والبرزخ وعلى ما بين النفختين **قال** على تهذيب القوى القابلة للاستكمال
واصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والاحوال للاتصال بالعقل الفعال **اقول** القوى القابلة للاستكمال هي ما تنشأ عن
المشخصات الظاهرة من الوقت والمكان والجهة والرتبة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب وما اشبه ذلك والباطنة
كالاعمال والاعتقادات والاحوال والاقوال فان هذه المشخصات لحصة الوجود بها تتولد القوى القابلة وان كانت في اطوار السموات
كانت عنها القوى القابلة للاستكمال في الدرجات وان كانت في اطباق الارضين كانت عنها القوى القابلة للاستكمال في الدركات نعوذ
بالله من مهاوي الضلالة والعقول قد يراد بها افعال القلوب وهو تعقلات المعاني والمناسب لها الفعل لا الانفعال ومحل تعلق هذا المشعر
الدماغ وهو وجه القلب وقد يراد بها الفلك ولا يناسب لها الانفعال ولا الفعل لان المعاني في الاول انها اعادت هرية جبروتية والفعل
مناسب لها وفي الثاني حروف جبروتية فالقلب كالكتاب الا انه كتاب معنوي لانه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة النفسية
والمثالية وهذه الحروف حروف معنوية كلية فهي له كالجزء للكل او من الكل ولذا قيل باتحاد العقل والمعقول فالانفعال لا يناسب العقول الا اذا
اريد بها ما دون كانت فيها لها العقل لان العقل جوهر دراك للاشياء او اريد بها المعنى المجازي يعني النفوس الخيالات واريد بالمعاني العلوم
فانه قيل انه من مقولة الانفعال والاحوال رشحات الفيوضات الامدادية من الامر الالهي عن الكلمة التامة باسنادها تلك القوى ان لم تستقر
مستقلة فان استقرت كذلك كانت ملكات والاتصال بالعقل الفعال كون الذات غير محجوبة بشيء من ظلمات الانيات عن العقل بتزكية النفس
الناطقة بالعلم والعمل كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل
جواهر عللها والمراد بالمشابهة هي الاتصال الذي ذكره المصنف وذلك كاتصال الحديدة بالنار فانها اذا اتصلت بها حتى صدق عليها
الاتصال بالاستغناء في القرب منها بلا حجاب شابهتها والعقل الفعال عند القائلين بالعقول العشرة هو عقل العناصر وعند غيرهم قد
يطلقونه على جبرئيل لانه الحامل لركن الخلق والمستمد من الطبيعة الكلية وقد اشار صلى الله عليه وآله الى هذا بقوله والورد الاحمر
من عرق جبرئيل عليه السلام وكثيرا ما يطلقونه على العقل الاول عقل الكل وهو مراد المصنف والناس قد اختلفوا في عقل الكل ما المراد
منه فقال بعض الصوفية المراد منه المعبود بالحق سبحانه قال السيد محمد نوربخش في رسالته ويجب ان نعتقد ان الله واجب الوجود حي عليم
سميع بصير قدير مريد وارادة وكلام وهو بالعلم احاط بكل شيء من العرش والكرسي والسموات السبع والارضين وما فيهما وفوق العرش لا
شيء غيره ولا نهاية له وهو نور الانوار ليس له جسم لا كثافة ولا لون وهو منزه عنها وكان معبود الانبياء والاولياء وفي هذا المقام الانبياء
يسمونه الحي العليم والاولياء بالحضرة العلية والحكماء عقل الكل ونفس الكل ولا يريد احد من الطوائف بعباراتهم المختلفة الا الله وهو
في هذه الحضرة الجبروتية منزه عن الاشياء حتى عنها انتهى كلامه ومحصل كلام بعض الاشراقيين يلزم منه هذا ايضا ويلزم من كلام المصنف
ايضا على ما سنذكره في محله ان شاء الله وكذلك كلام ابن ابي جمهور في المجلي نقلا عن الاشراقيين واضرابهم ونافيا لما خالفه وبعض جعله اول
صادر من الذات الحق بلا واسطة ولا جعل جاعل ومنهم من قال ان ما بين الحق سبحانه انتهى اليه وغير ذلك من الاقوال الباطلة والاعتقادات العاطلة
والمعروف من مذهب اهل العصمة عليهم السلام ان عقل الكل اول ما خلقه الله من الوجودات المقيدة المؤلفة وانه اول غصن نبت من شجرة الخلد
وانه اول من اكل اول فاكهة الوجود التكويني في جنات الصاقورة وانه الركن الايمن الاعلى من اركان العرش فقد خلق الله سبحانه قبله
في الوجود التكويني الماء الاول الذي هو النفس الرحماني والحقيقة المحمدية ثم سقاه الارض الميتة ارض الجرز وهي ارض القابليات

السماء

المسمّاة عند الحكماء بالإمكان الاستعدادي فخلق منها العقل الكلي المشار اليه الذي اشار اليه جعفر بن محمد عليهما السلام بقوله وهو
اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش في الحديث وهذا العقل هو النفس الرحمانية الثالث وهو عقل محمد وآله صلى الله عليه و
آله ومن قال بانه هو المعبود فهو ملحد ومن قال بانه اول صادر من الذات الحق فهو ممن قال بان الحق بلد ومن قال بانه بغير جعل
جاعل فقد شبه ومن قال بان تأثير الحق سبحانه انتهى اليه فهو مشرك قاصر مشبه سبحانه عما يصفون وتعالى عما يقولون علوا كبيرا
واعلم ان المقام لا يقتضي البسط في الكلام فلنقتصر في البيان على بعض الاشارات **قال** وطرد شياطين الاوهام المضلة بانوار البراهين
وقمع اعداء الحكمة واليقين الى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين **اقول** اعلم ان شياطين الاوهام قد يراد بها الاوهام في مذاهبها
من باب اضافة الصفة الى موصوفها يعني الاوهام الشيطانية اي توهماتها فانها كثيرا ما تتوهم خلاف الحق او المراد بها سكان الارض
الثالثة على ما قاله بعضهم فان سكانها همتهم ادخال الشبه والشكوك على بني آدم في معتقداتهم وان المراد بهم الشياطين الذين يسكنون
هذه القوة الوهمية وذلك لان الوهم شيخ كبير عاجز بليد قليل الحافظة الا انه اذا حفظ لا يكاد ينسى وهو قاعد على كرسي من
نار ظاهر الغضب على نفسه كثير الخوف والوحشة من نفسه ولشدة برودة باطنه كان بليدا وكثيرا ما يقيمون في مداركه على اشكال بعضها
صفة ظاهره وباطنه واثبات هذه الاوصاف منه ما أوى اليها الشياطين المشاكلة لها فانه تقيض لضلال من لم تسبق له الحسنى
بالهداية والتوفيق لانهم حملة الخذلان وجنود الحرمان واعوان العصيان وطردهم بانوار البراهين المؤلفة من القضايا القطعية عن
القلوب التي هي محال الحكمة واليقين فان استدلالات الشياطين الوهمية على العوام انما هي بالمقدمات الموهومة للرجوع الى المغالطات
الاقناعيات وبالمسلمات العادية كما هو شأن سكان الارض الثانية فانهم اعوان اولئك بما يتعلق بالعاديات وقمع اعداء الحكمة
واليقين كذلك فان الوجود التكويني طبق الوجود التدويني فكما ان التدويني منه محكم ومتشابه وظاهر وراجح ونص ووهم وحقيقة
ومجاز وحقيقة بعد حقيقة ومجاز بعد مجاز ومجاز حقيقة وحقيقة مجاز وغير ذلك كذلك التكويني فان المكلفين فيهم من هو محكم
ومنهم متشابه ومنهم راجح ونص ومنهم مرجوح شك وغير ذلك فاعداء الحكمة في الخلق من الانس والجن لا تطمئن نفوسهم الى
الحكمة العلمية والعملية واعداء اليقين لا تسكن نفوسهم الا الى الشك والريب والتحير والظنون والسفسطة وامثال ذلك و
قمعهم بانوار الحق من اضداد ما يلجئون اليه وقوله الى مهوى المبعدين الخ يراد منه ان شياطين الاوهام واعداء الحكمة واليقين انما
يتعمقون في مذاهب مقاصدهم الى جهة اسفل السافلين فيصعدون لينزلوا بمن اضلوا الى مهواهم فاذا طردوا بشهب البراهين
وقمعوا عن الصعود الى قلوب المكلفين انحدروا الى ما خلقوا منه الى الجهة التي هي ما تحته من مهوى ما الادبار في ما فوقه من مثوى
المتكبرين من ابواب جهنم فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين **تنبيه** اعلم ان ظاهر كلمات المصنف في
هذا الكتاب وغيره انه يريد بالبراهين البراهين الاصطلاحية وعلى هذا يخالف ما ادعوا لانه ادعوا ان ذلك بالكشف
والكشف لا ينحصر في البراهين الاصطلاحية لان القضايا انما تصح فيما يتصور موضوعاتها وهذه المطالب تصورها بنفسه معرفتها و
لقد تتبعت اكثر ما يستدلون به من القضايا واحكام الموضوعات والمحمولات ووجدتها مخالفة للحق بل داعية الى ما اشار اليه من طرد
شياطين الاوهام المضلة وستقف عليه ان شاء الله تعالى فيما يأتي في محله وانما الكشف الحق ما اخذ من دليل الحكمة بشرائطه من عدم
الالتفات الى شيء من احوال الثلاثة التي ذكرناها سابقا لا مطلق الكشف فان من الكشف ما يوصل الى الضلالة لقوة اللبس فيه وذلك
لان الانسان ينكشف له ما جمع قلبه ونظره وفكره ولسانه وجوارحه عليه من حق او باطل فلو جمعها على الاوهام او الشكوك او اللبس
او الظلم للعباد او الخطأ او السفسطة او غير ذلك مما هو ظاهر البطلان ثم افنى عنده جميع القوى لحصل له الكشف عن شيء
منها لا يقدر غيره على رده وان كان محقا الا اذا جمعها على الحق مثله ولنال منها خفايا ودقائق لا ينالها غيره ولا يصدق
الكشف عن مراد الله سبحانه عن الحق فيها الا اذا جمعها على ما يريد الله منه على لسان نبيه والسنن اوليائه صلى الله عليه و

جمهم

عليهم منزّهة عن الأحوال الثلاثة المشار اليها قبل فافهم **قال** ونصلّي على محمّد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين
وآله واولاده المطهّرين عن ارجاس الطبيعة المقدّسين عن كلمات الوهم بانوار الحق واليقين اللّهم صلّ وسلّم وعليهم وعلى من سلك
سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّبعين **اقول** يجوز ان يكون اراد بقوله ونوره المنزل معه هو الكتاب بالعطف تفسيرية
او اراد به نور النبوّة والهداية او الولاية او ما هو اعمّ من الالهام والوحي في الفلوة والنقر في الاسماع او الرجم او علي بن ابي طالب عليه السلام
كما في تفسير قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا ونوره واتّبعوا النور الذي انزل معه مما ورد عنهم عليهم السلام بذلك والمهم
اشارة الى هذه الكلمات الحسان ما استدلّ به هو معنى ما اتى به صلّى الله عليه وآله واخبر به اهل بيته عليهم السلام وهذه لا نسلّم له حتى تشهد له
ظواهر اخبارهم لا ما ويلها لانّ الكلام ذو وجوه والمأوّل يصرفه على ما يراه وكلّ ذي رأي يدعي الصواب فيما يراه والحكم بينهم قول الشاعر
وكلّ يدّعي وصلاً بليلى وليلى لا تقرّ لهم بذاكا اذا انبجست دموع في خدود تبيّن من بكى ممّن تباكى فان من اقتفى اثرهم عليهم السلام
امسكهم قال بقولهم واستدلّ بنحو ما استدلّوا به واما من اخذ في استدلاله يأوّل كلامهم ويصرفه عن ظاهره فليس مقتديا بهم وان
قال بقولهم بل هو زاد عليهم ستقف ان شاء الله تعالى على ما يصدق قولي هذا فارتقبوا انّي معكم رقيب عتيد فان قلت انّهم انما قالوا
بما اخذ اعنهم قالوا بقولهم قلت ليس كذلك لانهم قالوا انّ الاشياء كلها في ذاته بنحو اشرف لانّ لها وجهين اجماليا وتفصيليا فالاجمالي
في ذاته والّا لكان جاهلا بها واما التفصيلي فهو وجودها في ازمنتها وامكنتها قال ابن ابي جمهور في المجلي في شأن الماهيات
وجماعة هم الكشف والاشراق قالوا بثبوتها في ذات الحق تعالى التعلّق علمه بها ازلا على ما هي عليه وانها حقائق متمايزة فيه علمه
تعالى نفس ذاته فهي عند التحقيق عين ذاته ويعبّرون عنها بالحقائق الثابتة وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والاعيان الثابتة و
العالم العقلي والاعيان الخارجية المتعيّنة بالتعيّنات الاسمائية الخ وامثال هذا في كلماتهم مثل قول الملّا محسن في الكلمات المكنونة
قال فانّ الكون كان كامنا فيه معدوم العين لكنّه مستعدّ لذلك الكون بالامر ولما امر تعلّقت ارادة الموجد بذلك واتّصل في
راي العين امره ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده
للكون لما كان فما كوّنه الا عينه الثابتة في العلم الاستعداد الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته
لقبول الامتثال فما اوجده الّا هو ولكن بالحقّ وفيه فهي تعيّنه بالعالم وانه كامن في ذات الحق تعالى وذلك الكامن هو للكون بالله لهذا الظاهر
بالله فمن يكون هذا قوله واعتقاده كيف يكون تابعا لقول الامام جعفر بن محمّد عليهما السلام لم يزل الله ربّنا عزّ وجلّ والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور لانّ القائل يقول انّ المعلوم هي ماهيات الاشياء لم يزل معه في ذاته والامام عليه السلام
يقول ولا معلوم فان قلت انّ هذه الماهيات هي عينه قلت هل يعلم تعالى انها غيره ام لا فان قلت يعلم اثبتّ المعلوم الذي نفاه الامام
عليه السلام وان قلت لا يعلم قلت لك هو لا يعلم وانت تعلم فان قلت المغايرة باعتبار والاتحاد باعتبار قلت لك انت تجوّز في الازل
تعدد الاعتبارات وجهات المخلوقين فان قلت يلزمك قوله عليه السلام بائن من خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة قلت انت تميّز ماهيات
الاشياء التي في ذاته بزعمك منه تعالى باختلاف الصفات فان ميّزت عزلت وان لم تميّز تقول ما لم يقله ولم يرض به وان قلت قال
عليه السلام لم يكن خلوا من خلقه ولا خلقه خلو منه قلت وقال عليه السلام كما رواه الصدوق في التوحيد وغيره كان خلوا من خلقه وخلقه
خلو منه وقال عليه السلام لا هو في خلقه ولا خلقه فيه فاذا اجتمعت قلت لك الاولى والاصحّ فاهو حمل حديثكم على انه تعالى لم يكن خلوا
من خلقه في ملكه وسلطانه وخلقه خلو من ملكه وسلطانه وحمل حديثنا كان خلوا من خلقه في ذاته وذاته وخلقه خلو منه كما نحن
نجمع بينهما ام العكس بان يكون حمل حديثكم على انّ خلقه في ذاته وذاته في خلقه وحمل حديثنا على انّه خلو من خلقه في ملكه وسلطانه
وخلقه خلو من ملكه وسلطانه ان حكمت بعقلك تركت قولك والزمتنا بما قلنا ونقوله والله سبحانه يقول الحق وهو يهدي

الجبل

البيل فهذا تمام طريق شيعتهم المتقين وانقياد لهم باليقين **قال** اما بعد فان الخلايق قد اوجزها واكثرهم خطاء وجرما محمد
المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول ايها الاخوان السالكون الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في بواطنكم
نور حكمتي واطيعوا كلمتي وخذوا عني مناسك طريقتي من الايمان بالله واليوم الاخر ايمانا حقيقيا حاصلا للانفس العالمة بالبراهين
اليقينية والايات الالهية كما اشار اليه سبحانه في قوله والمؤمنون كل امن بالله وملئكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله
وملئكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا **اقول** قوله قد اوجزها بكسر الجيم الجنة والجسد قوله خطاء وجرما
بضم الجيم الخطيئة وقوله باسماع قلوبكم يريد به اما استعارة واما حقيقة اما على الاستعارة فظاهر واما على الحقيقة فلان القلب الذي
هو اللحم الصنوبري له اذنان محسوستان وهما صوتا اذني القلب النوراني فانه صاحب الادراك والفهم والذكاء والشعور والاختيار
فهو بصوت الانسان بل هو الانسان وله اذنان يفقه بهما ويسمع بهما فقد يقرع المعاني وجهه باصغاء الاجابة وتعليل النفوس باسماع
القلوب لتوقف ظهوره عليه لان الاسماع مولفاتها بينة واما الايمان الحقيقي لا يكون حاصلا للانفس كما هو المدعى بالبراهين
الاصطلاحية وانما يحصل ببراهين اهل البيت عليهم السلام ولا اهتدى اليها الا من تبعهم في الاعمال والاقوال والمكلف لا يقدر
على الصدق لان كل معتقد ومتيقن يرى يقينية في عمله كما قال امير المؤمنين عليه السلام **قال** وهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها
والمضنون بها عن غير اهلها وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والعلم به من جهة
العلم بالافاق والانفس المشار اليه بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق **اقول** قوله الممنون بها على اهلها
من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقوله المضنون بها بالضاد اخت الصاد اي المبخول بها عن غير اهلها وفي الحقيقة
هي لب الايمان والاسلام وهي قسمان علمية وهي معارف الاركان عبودية الجوارح وعلمية وهي عبادة القلوب عبودية الافئدة ومراد
المصنف القسم الثاني بقسميه الاول يعني معارف القلوب والافئدة وجعله قسمين قسم معرفة الذات بالذات كما قال سيد الوصيين
عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته فالواو الى هذه المعرفة الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعد قوله سنريهم
اياتنا الخ فلما دلت الاية باولها على معرفته بالاثار كان اخرها مشيرا الى معرفة محض الذات لانه يقول ما معناه اذا كان سبحانه
اظهر من كل شيء كيف يحتاج في ظهوره الى ما هو محتاج في اصل كونه وظهوره اليه وتستدلون بما اشار الى الحسين عليه السلام في مناجاة
دعاء عرفة قال ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك وقسم معرفة الذات بالاثار كما قال سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم هذا محصل كلامه وكلام كثير وقد عرفوا لعشر من الاية الشريفة لانهم فهموا ان المراد بقوله سنريهم اياتنا في
الافاق الخ انه النظر في الاثار وان الانتقال من ذكر الايات الى شهادته سبحانه لكل شيء وقيومية كل شيء برهنة على روية سبحانه
مع كل شيء كما قال عليه السلام ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله ومعه والاية اولها ظاهره كما قالوا وتاويله المراد هو معنى قول علي عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه فان العارف اذا محا جميع شئونه وما ينسب اليه وما يرتبط به وهو سبحانه ذاته من جملته بحيث لا ينظر الى شيء
يخالف منه هو ذاته مثل فعله فانه غير ذاته وكونه ابن فلان او ابا فلان غير ذاته وعلى شيء او في شيء غير ذاته ومن كذا او الى كذا غير ذاته وهكذا
ينفي من وجدانه كلما ينافي حقيقته حتى التكلم والخطاب والغيبة والاشارة والهو حتى لم يبق له شيء وهو صفة الله التي وصف نفسه
بها لذلك العارف وهي اية الله التي تدل عليه لا ذاته كما توهم القائلون بوحدة الوجود المحكوم بكفر معتقدها لان الله سبحانه يقول
سنريهم اياتنا ولم يقل سنريهم ذاتنا واما اخرها وهو قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فقد قال الصادق عليه السلام
في الاشارة الى بيانها يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك وهذا يجتمع مع قول الحسين عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس
لك فان من معنى انه على كل شيء شهيد انه موجود عند من ذكره وعند من نسيه انما اقبل على شيء من امر الدنيا والاخرة او امر
نفسه او غير ذلك وكل شيء مما سوى الله فانما هو ظهوره به لنفسه لمن وجد فلا يغيب عن شيء كما لا يغيب عنه شيء فهو على كل شيء

فهو

شهيد ولا يذهب عارف بالله الى انه يعرف الذات البحت وانما المعرفة لكل عارف غير محمد صلى الله عليه وآله وعترته مقاماته التي
لا تعطيل لها في كل مكان واما محمد وآله صلى الله عليه وآله فالمعروف عندهم هو المقامات المشار اليها واما الذات البحت فلا سبيل
للخلق اليها بوجه من الوجوه والمدعي للكشف عن الذات فهو مشبه ملحد لاستحالة ادراك الحادث للقديم فافهم **قال** فالعلوم
الالهية عبارة عن الايمان بالله وصفاته والعلوم الآفاقية والانفسية من آيات العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله وشواهد العلم
باليوم الآخر واحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار **اقول** قوله العلوم
الالهية عبارة عن الايمان بالله وصفاته يدل على ان التصديق بوجود واجب الوجود ووجود صفاته التي وصف بها نفسه هو معرفة الله و
هذا توحيد العوام وانما التوحيد الحقيقي ما قاله امير المؤمنين عليه السلام لكميل على معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه واما قوله عليه السلام
نحو اثباته دليله اثباته فهو توحيد العلماء وهو من التوحيد من المذكورين لا الاول باحد الوجهين فيلحق به وقوله والعلوم
الآفاقية والانفسية من آيات العلم بالله الخ يدل على انه يريد بقوله سنريهم آياتنا الى آخره الاستدلال بالآثار لا انه جعلها آيات
للعلم بالله وهي على ظاهرها كما قال والا فانما دليلها هو العلم الحقيقي بالله كما اوحينا اليه تعالى وان قوله اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد ترجمة قوله سنريهم آياتنا وملخصها المشاهدة لكونه على كل شيء شهيدا في حال المحو في حال الصحو وقوله وشواهد
العلم باليوم الآخر الخ يريد ان الوقوف على آيات الله في الانفس وفي الآفاق يشهد لك ويشهد لك ان مثل امثال اليوم الآخر واحواله
والقبر والبعث الخ ولعله لان الرضا عليه وعلى آبائه وابنائه الطاهرين السلام قد اعطانا ضابطة يشهد بصحتها الكتاب والسنة
والعقول المزكاة بالعلم والعمل وهي قوله عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا
وشهادة الكتاب بهذه القاعدة مثل سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقوله تعالى وكاين من آية في السموات والارض يمرون
عليها وهم عنها معرضون وقوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقوله وفي انفسكم افلا تبصرون
وامثال ذلك ومثاله قال تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء في آيات متعددة فمثل الدنيا نفس الماء المنزل الاشبه
والشاهد انه ينبت به الزرع فتصبح الارض مخضرة كالحيوة الدنيا ثم تهيج فتريه مصفرا كتغير احوال الدنيا واهلها من سبب
الزوال والفقدان والامراض ثم ييبس النبات فيكون كالاموات والفناء ثم ينزل الماء من السماء في العام القابل فينبت ذلك النبات
الاول من بذره الذي بقي في الارض كذلك يخرج الموتى ينزل ماء من السماء من تحت العرش من بحر صاد فيقع على الارض فيصبح بالطين
فيتبع البلل التي هي اصل طينة الانسان الباقية في قبره فينبت بها الجسد ثم يخرج بصورته في الدنيا فالماء مثلا قد شرح احوال
الدنيا والقبر والسؤال والبعث والحساب وجميع ما يكون فان الله عز وجل قد خلق ما يدل عليه حرفا بحرف حتى ان في الآخرة اشجارا
تحمل بعشا كما قال تعالى فيهن خيرات حسان كذلك دليله في جزائر الواقواق اشجار يحملن بنسا ويبقين بعد بلوغهن يوما او بعض
يوم على اكمل تركيب وجمال ثم يمتن اشعارا بفناء الدنيا وقصر بقائها تصديقا لما في الكتاب من الحق المبين وفيه اشارة الى بقاء
الآخرة وما فيها كما اخبر تعالى به ففي الآفاق والانفس شواهد العلم بذلك مفصلة وبتوحيد الله وجميع ما يريد تعالى من عباده لانه عز وجل
لم يخلق شيئا الا دليل ومدلول عليه وعلة ومعلول وجوهر وعرض وسبب ومسبب ومانع وممنوع وكتاب ومكتوب واجل ومؤجل
ومقلد ومقلد الى غير ذلك فافهم ما اشرت اليه من اسرار الخلق والخليقة مما ظهر به الخالق وتعرف به لخليقته **قال** وهي ليست من الجدليات
الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا من الفلسفية البحثية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية بل هي من نتائج التدبر في
آيات الله والتفكر في ملكوت سمواته وارضه مع انقطاع شديد عما اكب عليه طبائع الجادلة والجماهير وبغض تام لما استحسنه نفوس
المشاهير **اقول** يريد ان يبين ان حكمته المشار اليها ليست مبنية على الادلة الضعيفة والاوهام السخيفة كالجدليات الكلامية
فان اهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظية اغلبها مدخولة ولا من التقليدات العامية فان العوام ليس لهم نور يمشون

بهم في الظلمات وانما يستوضحون غيرهم لما يستدلون به عليه لا من الفلسفية البحثية المذموم فان كثيرا ممن تبيع هذا الاسم دقق
في البحث في المباني وتساهل في المطالب ومنهم من تعمق في البحث في المفاهيم التي تنتزع من الالفاظ لا من حيث كونها بازاء معانيها فقد
يكون بلا مصداق خارج او تخالف ما وضعت له لان اللفظ ان وجد الباحث في احوال جهاده لا ينظر الى ان بينه وبين المعنى مناسبة
ذاتية او عثر على تلك المناسبة فكان بحثه من تلك الجهة فلا بد ان يطابق المفهوم والمصداق فان طابق اللفظ بمفهومه مصداقه الخارجي كان
صدقا وان طابق المصداق اذ ذلك اللفظ بمفهومه كان حقا وان كان لا من تلك الجهة تباينا وان لم يعثر لخفائها لما نقل عمن عرف او
عمن نقل عنه ان كان لا ينظر المناسبة بل بملاحظات التخصيص بارادة الواضع او بلحاظ المناسبة لكن الالفاظ موضوعة بازاء المعاني
الذهنية خاصة من غير كونها وسيلة الى المعاني الخارجية بل المعاني الذهنية هي عنوانات تلك الاشياء وحقايقها لا غير وقع في الغلط
والخطا وكان في الواقع بحثا مذموما لدخوله في عموم قوله تعالى وتطلعون اليكم وباب نحو هذا المكان التيهي الذي لا نعلم دعوى
ان للنفس لذاتها قدرة على اختراع ما تشاء من الصور لا انها تنتزع بمرآة خيالها صور الاشياء القائمة في خزائنها من خزائن الغيب
وانما ينزلها الله سبحانه في الاذهان عند استكمالها شرائط القابلية تنزل بها ملائكة الفكر من ملك مطارد بتسبيح يسبحون وشمون
ويبون للموكلون بذلك عن امر الله كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الحاصل ان هذه الحكمة
الممنون بها ليست من الحكمة البحثية المذمومة ذلك احتراز عن الحكمة الفلسفية البحثية باقامة البراهين القطعية الحاصلة بواسطة
الرياضات ولا من التخيلات الصوفية فانهم يهيمون في الافكار من غير برهان على ما حصل لهم وانما يعتمدون على الواردات التي ترد عليهم بدعوى
انها واردات من الحق تعالى ترد على من يعتمد على بساط القرب ويتخلى عن ما سواه ويتحلى بطول الاعتزال وليست تلك الواردات من الحق تعالى
لانه تعالى انما ينزل تلك القبسات على نواميس وحيه وتراجمة امره وهياكل السر ارادته وبتلك الوسائط تصل الى من يلقيها بشرائط
التلقي من الاعمال الصالحة التي يرضى الله تعالى وهذا بخلاف طريقة الصوفية لان اغلب ما يجدونه من المكاشفات سوى ما يتكلفونه
من المخالفات مع انهم يقولون كما ذكر عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل ان شرط التصوف ان يكون على طريقة مذهب السنة
والجماعة فاذا كان اصل التصوف مبنيا على هذا المذهب فالمتصوف يلزمه انه يكاشف على موافقة هذا المذهب فلو ظهر له ما يخالف
مذهب السنة والجماعة وان وجده حقا تكلف لرده وان كان بباطل وعدل عنه وان كان الى باطل لكن لما جمع قلبه وفكره وخياله
وحسه ولسانه وجميع اعماله وجميع حركاته وجوارحه وسكناته على التدبير والحيلة في رد ذلك المخالف له حصل له شيء محكم العبارة
دقيق الحيلة والاشارة بعيد التلويح محكم صورة التصريح يصعب رده وابطاله الا على من جمع جميع مشاعره ومداركه واقواله و
اعماله على مراد الله تعالى منه فانه اذا رأى كلام ذلك الصوفي ظهر له ما فيه من العيوب والمغالطات وتوجه له امر الرد عليه وابطاله
قال الملخص وما وردت له في هذه الحكمة ليس من شيء من ذلك بل هو من نتايج التدبر في ايات الله والتفكر في ملكوت سمواته الخ اما
ان المعرفة الحقيقية فلا تكون بتلك الامور التي ذكرها فانا قيلها ما هو حق واما انها لا تحصل الا من نتايج التدبر الى اخره فما ذكره هو
حق الا ان هذه دعوى ولا يعلم صدق قائلها بان يطابق قوله الواقع الا بتصحيح معرفته ومعتقده لا بمجرد القول لان هذه الالفاظ عند
اهل الاستعمال مشتركة يطلقونها على ما وضعت له ويطلقها كل منتحل على ما يراه ولهذا ينبغي لمن شاء مثلا او ابينه ويثبت
واتقينه فهذا هو يقول لم اخذ بقول اهل الكلام وجدالاتهم ولا بتقليد العوام ولا بابحاث الفلاسفة ولا بتخيلات الصوفية
وانا اقول بل اخذت ما قولهم ويقول انما نقول بنتائج التدبر في ايات الله وانا اقول لم يسلك بذلك الطريق المامور به وانما اختلفنا
لاختلاف المرادات لان الفاظ التعبيرات مشتركة فكل يريد منها معنى ما يعقله فاذا قال مثلا لا اعتقد كتخيلات الصوفية
فاقول اي شيء تعتقد الصوفية تخيلا اهو هو يقول نعم فانهم يقولون ليس لله في الاشياء قبل ايجادها وجهين لنشاخصها
متحركة وان شاء جعلها ساكنة وانما له وجه واحد لان مشيئته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم

والمعلوم

والمعلومات أحوالك وهو يقول بهذه كلها والصوفية يقولون معطي الشيء ليس فاقداً له في فاعليته الا أنه في ذاته بوجه أشرف وهو يقول
بذلك وهم يقولون بسيط الحقيقة كل الأشياء وهو يقول بذلك وهم يقولون مآل أهل النار إلى النعيم فإنهم يتنعمون بالتعذيب
وهو يقول بذلك وهم يقولون بجواز التفكّه بالمردان في مقام النفس الملهمة وهو يقول بذلك كما في أسفاره وهم يقولون إن فرعون
مات مؤمناً طاهراً لأنه بعد إيمانه لم يعمل ذنباً والإسلام يجبّ ما قبله وهو يقول بذلك لأنه لما قال مميت الدين بذلك في
الفصوص قال وهذا كلام يشمّ منه رائحة التحقيق وأمثال هذه من تخيلاتهم فإنه قائل بكل ما قالوا فأي شيء خالفهم فيه حتى
يحمل قوله ولا من التخيلات الصوفية عليه نعم يخالفهم في شيء واحد هو أنه يقول أني ما أقول بقولهم وكل باب في كلامه على هذا النحو
وأما قوله بل هي من نتائج التدبر فهو من نتائج التدبر فيما قاله أهل التصوف لا فيما قاله أهل العصمة عليهم السلام فقالوا من نتائج التدبر
لخ لأنهم قالوا بدوام آلام أهل النار وقال بانقطاعه قالوا ولو شاء الله لهدى الناس جميعاً وقال بعده وقالوا إن الله تعالى إن
شاء فعل وإن شاء لم يفعله وإن شاء ترك وقال بعده وقالوا بحدوث المشية والإرادة وليس لله مشية قديمة ولا إرادة قديمة والمشية
والإرادة من صفات الأفعال وقال بخلاف ذلك كله فنتائج التدبر ما قالوا به أو ما قال به فإن كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج
التدبر وإن كان ما قال به فلا يجوز القول بنتائج تخالف أقوالهم فافهم فإن وقفت فهمت لأن فهم الصواب إنما هو بتوفيق الله
وخلق الله له أهلاً والسلام **قال** ولقد قدمت إليكم يا إخواني في كتبي ورسائلي من أنوار الحكمة ولطائف النعم وبزهر الأرواح
ونتيجة العقول مقدمات ذات فضائل جمة هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومعارج الارتقاء إلى الشرف الأعلى من علوم القرآن
والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل مما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم وقرأ من ألهمه الله قرآنه وكلمه بكلماته وعلّمه محكم آياته
مما نزل به الروح الأمين على من اصطفاه الله وهذا ليجعله أولاً خليفة في العالم الأرضي وزينة للملكوت السفلي فيجعله أهلاً للعالم
العلوي ملكاً في ملكوته السماوي فكلما تنور بيت قلبه بهذه الأنوار ارتقى روحه إلى تلك الدار ومن جحدها أو كفر فقد هوى إلى أهبط
الأشرار ومهوى الشياطين والفجار ومثوى المتكبرين وأصحاب النار **أقول** إن الذي قدم من الذي أشار إليه مثل الذي أخر مما
سنسمع بيانه إن شاء الله تعالى وعلوم القرآن مثل التفسير في الأحكام والقراءة واللغة والنحو والصرف والخط المختص به ومن التفسير مما
وقفنا على شيء منه تفسير الباطن وباطن الباطن وظاهر الظاهر والتأويل وباطن التأويل وغيره باطن باطن الباطن إلى سبعة
وظاهر ظاهر الظاهر إلى سبعة وباطن باطن التأويل إلى سبعة وأما التأويل الذي أشار المصنف إليه فالمراد به ما سوى التفسير
الظاهر كما هو المعروف بين أكثر العلماء وأحاديث أهل البيت عليهم السلام كثيراً ما يعبر فيها عما سوى الظاهر بالتأويل ومعاني الوحي تكون
على ثلاثة أوجه مثل التي أشار إليها في قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما
يشاء إنه علي حكيم فالوحي الإلهام ومن وراء حجاب كتكليم موسى من الشجرة وإرسال الرسول كخطاب جبرئيل عليه السلام عن الله تعالى ومعاني
الوحي يجمعها هذه الثلاثة وقوله مما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم المراد منه أن القلم العظيم هو عقل الكل وروح من أمر الله و
قد يطلق على الروح الكلي الذي خلق الله من فاضل نوره واللوح الكريم هو اللوح المحفوظ ووصف القلم بالعظيم لأن ما أودع الله
تعالى فيه من العظمة غير ظاهر بصورته في غيره ولأن ما فيه من تعدد الذوات والحقائق فإنها تعدد معنوي فلذا وصف في العظمة و
اللوح المحفوظ وصف بالكريم لأنه منبع الفيوضات للموجودات المصورة لأن العقل يفيض المعاني والروح تفيض الرقائق والنفس تفيض
الصور أي الجواهر الصورية فالمداد الذي هو بحكم المداد للكتابة والنطفة للإنسان من العقل الذي هو القلم العظيم وتمام الصورة
الذي هو بحكم الكتابة والجنين في بطن أمه الذي ولجته الروح في اللوح المحفوظ هو الخلق الثاني ومعنى خط القلم في اللوح إجراء
ذلك المداد المعنوي في لوح الكون في الأعيان في وقت وجوده ومكان حدوده واللوح له صفحات مختلفة فمنها صفحة مداد النقوش
بمداد الزعفران ومنها صفحة القضاء الأول في لوح الزبرجد ومنها صفحة الذوات الحقيقية الجامعة بمداد التركيب فمنها صفحة

الزمرد

الاشباح امثل لك بكتابة القلم في صفحة الاشباح من اللوح اذا رايت زيدا يصلي في المسجد يوم السبت تبقى ما دمت حيا كلما بانك
التفت قلبك بمرآة خيالك رايت زيدا في المسجد يصلي يوم السبت وجد بدام فقد في حيوته وفي مماته فانك تراه في الهيئة التي
رايته فيها اول مرة في مكانه ووقته وذلك لانه لما كان هنالك اكتنف الحفظة عمله في وقته ومكانه بشبحه وهيئته في آخر الدهر
القار وجزء زمانه بهيئته المحسوسة وبقي صورته قائمة في عالم المثال بخط الحفظة الكرام الموكلين بكتابة اعماله وهم الاقلام الجزئية
بامر القلم الاعلى الذي اشار اليه المصنف بقوله بخط القلم العظيم وهذا نمط كتابة الحفظة الكرام لاعمال الانام ويأتيهم يوم القيمة
على هذه الهيئة فيلبسها لبس الثوب ولهذا قيل تكشف السرائر وتبدي الضمائر وقوله وقرأه من الهمه الله قراءته معنا الحرفي هو
ما اشرت لك فافهم وكذلك قوله وكلمه بكلماته وعلمه محكم آياته فان مثل ما مثلت لك وهو كلامه بتلك الكلمات وهو تعليمه محكم
الآيات فانها مما نزل به الروح الامين على نبيه صلى الله عليه وآله الطاهرين قوله فجعله اولا خليفة الى آخره يعني ان من عرف
تلك المعارف وارتقى تلك المقامات الشرف الاعلى من العلو التي اشار اليها حتى قرأ مثل تلك الكتابة التي قرأها البس لباس اهل
الخلافة والقطبية كما سمعت من قراءة كون زيد يصلي في المسجد يوم السبت جعله الله خليفة في اول بلوغه هذه الدرجة خليفة
في الارض بين الناس جعله زينة للملكوت السفلي وبه ينزل عليهم المطر وينبت النبات ويدفع عنهم البلاء ثم يجعله اهلا
للعالم العلوي بطا اذا مشى على اجنحة الملائكة ويجعله ملكا في الملكوت السماوي حتى يكون قواما للارواح ونورا للاشباح
ذلك اذا اعتدل مزاجه وفارق الاضداد واما قبل ذلك فلا يعرف الا قليلا من كثير ولا تتم له الخلافة فافهم فان الدعوى لا تصدق
حتى يشهد لها الوجدان بالعيان وقوله كلما تنور بيت قلبه الخ يعني انه يرتقي في تلك المقامات العاليات بنسبة ترقيه في تلك
الدرجات ومن جحدها بعد ان ظهر له واضح سبيلها ولكن لا شيء الحجة مما اشار اليه من المجادلات الكلامية او التقليدات العامية او
التخيلات الصوفية او الابحاث الفلسفية المذمومة هوى الى مهبط الاشرار الخ وهذا انما يتم للطرفين اثباتا ونفيا اذا كان
الاول على الطريقة المستقيمة الجارية على طريقة اهل الحق عليهم السلام مشفوعا بالعمل الصالح كما جرى عليه التكليف والرياضات
الشرعية والآداب الالهية والاخلاق الروحانية والثاني على الشقاوة الشيطانية واتبع هواه في خلاف كل ما اراد الله **قال**
ولما كان مسئلة الوجود اس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الالهية والقطب الذي تدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر
الارواح والاجساد وكثير مما تفردنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب ومعظماتها
وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبياتها وعلم الربوبيات ونبواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مبدئها
وغاياتها **اقول** اعلم ان كثيرا من العلماء يبحثون في اوائل كتبهم الاصولية عن الوجود واختلفوا في المراد من المبحوث فيه فمنهم من يريد
منه الواجب عز وجل على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه الحادث على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه المطلق الصادق على عمومه
على الواجب والحادث والمصنف في رسالته المسماة بالحكمة العرشية قال ان الوجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا
يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود انتهى وظاهره في هذا الكتاب
مطلق الوجود الصادق على الواجب والممكن ولارادته في مباحثه مختلفة تعرف بالمقام فالوجود عنده واحد بسيط فما يشوبه شيء من
الاغيار فهو الحادث سماه حادثا باعتبار ما يشوبه ويلحقه من التركيب والماهيات والحدية والفصلية والنوعية وغيرها مما هي
نقائص واعدام وواجبا باعتبار حقيقته وكنهه فالشوب عنده في الحقيقة لاحق له باعتبار تنزله في مظاهره كالماء فانه في حقيقته
واحد لا يقبل الانكسار فاذا جمد قبل الانكسار والانكسار في الحقيقة لاحق له بواسطة الثلجية وهذا حاصل كلامه في سائر كتبه
والى هذا الطريق ذهب كل اهل التصوف وفي هذا قال شاعرهم وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع فمن حصر الوجود على الواجب فقد اخطأ الا ان يقول بانه هو الحق

والوجود

والوجود الخلقي له حقيقة ممكنة وليس من الوجود الواجب ولا يجمعهما حقيقة بتواطؤ ولا اشتراك معنوي ولا لفظي إلا أن يكون من باب
التسمية للتعريف والدلالة ومن حصره في الحادث فان أراد بالمحصور ما يمكن معرفته فهو حق وما يطلق على الله سبحانه فيراد منه عنوان الله
يقال له عند أهل البيت عليهم السلام المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وان نفى مطلق إطلاقه على الله سبحانه فقد أخطأ ومن
أراد به المطلق الصادق على الواجب والحادث فقد أبطل سواء جعله على جهة التواطؤ أم على جهة الاشتراك المعنوي أم اللفظي أما القول
بالأولين فكفر وأما اللفظي فجهل وباطل والذي أفهم أنه إن لم يتبين له الحق ويعدل عنه الى هذا لم يكفر وأما ما ذهب اليه أهل التصوف
كما هو طريق المصنف فهو قول بوحدة الوجود وأما المصنف فالله أعلم بما هو صائر اليه بهذه المقالة وغيرها وأما تعريفه وبيان حقيقته
فمترتب في الحقيقة على ما يراد منه فان أريد به الوجود الحق عز وجل فلا ريب في أنه لا يمكن تعريفه ولا إيضاحه بل هو الظاهر الذي لا
شيء أظهر منه كما قال الحسين بن علي عليهما السلام أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج
الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك وان أريد به المطلق فكذلك وان أريد به خصوص الحادث ففيه
الخلاف وأنا أبين لك طريق السلوك الى معرفته من إمكان تعريفه وعدمه لأن كثيرا من الأشياء ما يكون له اسم معروف يعرف به معناه
عند عامة الناس يميزه عن غيره ويعينه وله اسم غير معروف عند الكل يعني أن الاسم وإن سمع لكنه لا يعين مسماه فربما يفهم منه خلاف
مسماه كما إذا قلت لك احفظ العجوز فانك ربما تفهم منه المرأة الكبيرة لأن هذا المعنى هو المعروف عند الناس وأنا لا أريده وانما أريد الذهب
ولو قلت لك احفظ الذهب لم يشتبه عليك فاذا قيل لك ما معنى العجوز قلت هي المرأة الكبيرة أو الصلوة أو الخمر وما أشبه ذلك فلا
تكاد تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد فكذلك الوجود ربما لا تعرف من معناه إلا الحصول الذي يقال له بالفارسية هست لأنه هو
المعروف عند عامة الناس فاذا قلت لك المادة لم يشتبه عليك بغيرها فأنا أقول لك الذي دلت عليه أخبار أئمتنا عليهم السلام أن الوجود
الذي هو أصل الشيء الذي خلق منه الشيء كالخشب للسرير والباب والصنم وكالفضة للخاتم وكالتراب للانسان وشبها ما تدخل عليه
لفظة من للصنع فانه هو الوجود وهو الهيولى وهو العنصر الذي خلقت منه الأشياء وهو الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي وهو
المادة وبأي ذا شئت إن شاء الله تعالى بزيادة على هذا فاذا أردت أن تتكلم في الوجود الحادث فهو الهيولى والمادة فقل بصحة التحديد بحدهما ثم
اعلم أن الوجود الخلقي عند المشهور من المحققين منه خارجي ومنه ذهني أما الخارجي فظاهر وأما الذهني فمنهم من جعله خارجا عن
الوجود أما لأنه عرضي انتزاعي ليس حقيقة الوجود ولا قسما منها كما هو ظاهر كلام المصنف في هذا الكتاب في بعض عباراته لأنه يطلق الوجود
فيه على المطلق الشامل للواجب والحادث ويريد حقيقته وهذا خارج عن حقيقته وأما لأنه هو الثبوت الخارجي الذي أعم من الوجود
كما ذهب اليه المعتزلي ومنهم من جعله قسما من الوجود وعندنا أنه قسم من الوجود إلا أنه ظلي انتزاعي في حقنا ومنهم من قال إنه أصل
للوجود الخارجي كما ذهب اليه كثير من الصوفية حتى أن منهم من يقول ما تحركت نملة في المشرق ولا في المغرب إلا بقدرتي لأنه يزعم
أن ما في الخيال أصل وما في الخارج ظل له على ما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل وهذا باطل وإلا لزم أنه إذا مات
يموت الوجود الخارجي لأنه ظله وكذا قول من قال بأن النفس لها قدرة على إحداث الصور واختراعها وهذا أيضا باطل وقد ذكر
الدليل عليه نقلا وعقلا نعم الخيال الكلي الذي هو خيال علة الوجود الخارجي كخيال محمد وأهل بيته الطاهرين صلى الله
عليهم أجمعين يجري هذا الحكم له وقد أشرنا في شرح الزيارة الجامعة الكبيرة الى كثير من ذلك وأما من سواهم فكل ما في خيالهم فانه
ظلي وقد بينا تمام ما في الخيال على ما نختاره لا كلام فيه وأما على قول من أثبته وجعله ظلا انتزاعيا أو جعل منه انتزاعيا
ومنه أصيلا وأن ما فيه من الأشياء بحقائقها كما قال الشيخ جواد في شرح زبدة أصول الفقه قال وليعلم أن الحق بعد القول
بالوجود الذهني وأن العلم من مقولة الكيف أن الأشياء بأنفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا بأشباحها وأمثالها
كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم انتهى فهل هو وجود محض أم مركب من الوجود الظلي والماهية ظاهر إطلاق الأكثر

أنه وجود

انه وجود محض وربما فهم من كلام بعضهم انه مركب من ظلي الوجود والماهية الخارجيين والحق انه مركب الا ان وجوده الذي هو
مادته مجموع الظليين وماهيته التي هي صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة فالخيال مرآة والخارج شاخص
يقابله والصورة التي في المرآة مادتها صورة الشاخص المنفصلة القائمة به قيام صدور وصورتها هيئة المرآة من صقالة
وصفائه واستقامته وصغر وكبر واضدادها فالمنتزع من الخارجي خصوص المادة المركبة من مادة وصورة نوعية بالنسبة
الى الخيال كالخشب فانه مادة وصورة نوعية تؤخذ منهما مادة السرير خاصة وصورته من عمل الصانع بقابلية الخشب للسرير
من الخشب كذلك مادة الوجود الذهني منتزعة من مادة الخارجي وصورته وصورة الوجود الذهني من الخالق عز وجل بقابلية
الذهن لا من الخارجي فافهم والمص يقول كما يقول الاكثر تبعا ولم ينفه عن حقيقة الوجود لكونه مركبا بل لكونه ظليا لا
اصيلا ونحن نقول هو منه وان كان ظليا لان الظلي ليس بعدم وظاهر انه يريد في هذا الكتاب الوجود المطلق وعلى رأيه فان
اراد الواجب خرج الذهني والخارجي لما صرح به ان كل ما سوى الوجود الواجب تلزمه الماهية وسياق الكلام وحيث كان يريد به
حقيقة الوجود المطلق صدق على الواجب والحادث ولما كانت عباراته كلها ممتزجة بصنفي الوجودين فلا بد ان يجري في هذا
الشرح على طريقة الفرض لكل منهما لئلا يفوت الشرح شيئا من مراداته واما كون الوجود اس الحكمة ومبنى المسائل الالهية فعلى
ما يذهب هو واتباعه مع تخلف كثير من القواعد على ما يقوله عنه كحكمه بان الامكان اعتباري ليس بوجودي لانه معنى سلبي
ونحن نقول له ان كان شيئا فهو مخلوق والا فلا معنى لقوله امكان لانه على قوله لفظ مهمل ثم كيف يفهم هو شيئا غير الله تعالى
لم يكن مخلوقا فالله تعالى واياك ان تنظر الى الابحاث والمباني فتقول ما لا تعرف فينطفي نور بصيرتك بالركون الى اقوالهم من غير فهم لا
انهم علماء حكماء فان كان تقنع بهذا من غير فهم فاتمسك بعلماء حكماء معصومين مؤيدين من الله سبحانه ومثل ما يترتب على الوجود
الذهني الانتزاعي فان لم يكن الظلي وجودا كان عدما اذ لا واسطة بينهما على المذهب الحق مع انه عنده ليس حقيقة الوجود فان اراد
بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره في الحكمة العرشية قلنا له هو عنده كل الاشياء فان لم يدخل فيها العرضي الذهني الانتزاعي كان محصورا
في غير الذهني تعالى الله عن كونه كل الاشياء وتعالى الله عن كونه محصورا مع كثرة ما يترتب على الوجود الذهني من القواعد الحكمية كما
في كثير من القضايا التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا وقوله والقطب الذي تدور عليه رحى علم التوحيد
ان اراد به معنى ما يقال له باللغة الفارسية هستي يعني مطلق الحصول لان رحى علم التوحيد انما تدور عليه لا على العدم فلا ريب
ان هذا لا يصدق على الواجب تعالى وان اراد به الذات البسيطة الحق لم يصدق الا على الواجب عز وجل لا غير فلا معنى لكون رحى علم التوحيد
تدور عليه الا على نحو من التجوز لاستحالة معرفة الذات لغيره تعالى الا بمعرفة الدليل عليه وهو معرفة العنوان على ما انا فيه بيانا نعم يجوز
ان يكون اراد مطلق المعرفة ومطلق علم التوحيد اجمالا وان اختلف في التفصيل نحوا خاصا ولا عيب فيه وعلم المعاد وحشر الاجساد
وقوله وكثير مما انفردنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فيه ان توحده به مع مخالفته لما عليه عامة المسلمين يجب الاعراض عنه شرعا
وعقلا فان قلت فانت ايضا قد خالفت العلماء والحكماء فيجب الاعراض عما تذهب اليه كذلك قلت اني لم اقل شيئا برأيي الا اذا عبرت عن معنى
قول ائمة المسلمين عليهم السلام بكلامي والمعنى منهم ولا اقول بقول يخالف قولهم فيما اعلم وعلى البيان فاذا ثبت ان قولي عنهم وبإذنهم فانه
يجب الاخذ بقولي فيما يخالف اقوال القوم وقوله فمن جهل بمعرفة الوجود يريد على النحو الذي قرره لا مطلقا لانه لا ينكر ان احدا من الخلق
لا يجهل معرفة الوجود مطلقا فيحتج عليه بحجته ولا تحتج الا بالدليل الموجب لانقياد العقول الناظرة بفطرتها وقوله يسري جهله في امهات
المسائل ومعظماتها يريد منه على بعض الوجوه الاحوال واعظمها وقوله وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبياتها في
علم الربوبية ونبواتها هذا على ما يجده المص ولا يتم له فان من اخلص لله العبودية واحسن العمل وواظب على النوافل والآداب الشرعية
وجمع قلبه وهمه كشف الله له خفايا المعارف ما لا يطلع عليه من سواه ممن لا يعمل بعلمه وان شق الشعر بفهمه وذلك من قوله تعالى

ولمّا بلغ اشدّه واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين وقوله تعالى واتّقوا الله ويعلّمكم الله وروي عن علي عليه السلام
انّه قال ليس العلم في السماء فينزل اليكم ولا في الارض فيصعد اليكم تخلّقوا باخلاق الروحانيّين يظهر لكم بخلاف ما ذكره المصنّف من انّ
كثيراً ممّن بلغ الغاية في الحكمة والعلم على مذاقهم لم يشمّ رائحة الحقّ في جلّ مطالبها وكلّها ومن النّاس من يعجبك قوله في الحيوة الدّنيا
ويشهد الله على ما في قلبه اذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم وقوله ومعرفة النّفس يراد منها الّتي من عرفها فقد عرف
ربّه وطريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى آخر ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام لكميل وبيّناه وذكرناه في رسائلنا
هذه هي النّفس العليا الّتي اخترعها الله سبحانه لا من شيء بفعله اذا تخلّقت بالاخلاق الرّوحانيّة واتّصلت بمبدئها او بأوائل جواهر
عللها يعني تشبّهت بها بالاعمال الصّالحة كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكّيها بالعلم والعمل فقد
شابهت اوائل جواهر عللها ويحتمل بعيداً ان يراد بها معرفة النّفس السّفلى في مراتبها السّبع الامّارة واللوّامة والملهمة والمطمئنّة
والرّاضية والمرضيّة والكاملة لانّها اذا طهرت عن مراتبها الثّلاث الاول ترقّى بمعونتها العقل الى المراتب العالية وهي تأويل قوله
تعالى وما علّمتم من الجوارح مكلّبين تعلّمونهنّ ممّا علّمكم الله وهي مخلوقة من نفس الاولى لانّها اثر المصنوع الاوّل هي حقيقة
من سبّه ويعبّر بها عن الوجود وهي النّور الّذي خلق منه والنّور الّذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين وهي الفؤاد عندهم عليهم السلام ولمّا
النّوريّة فافهم **قال** قد رأينا ان نفتتح بها الكلام في هذه الرّسالة المعمولة في اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان فيها
اوّلاً مبحث الوجود واثبات انّه الاصل في كلّ موجود وهو الحقيقة وما عداه العكس وظلّ وشبح **اقول** لمّا كان البحث عن الوجود الّذي
هو اسّ القواعد العقائد اقتضى الترتيب الطّبيعي ان يفتتح به الكلام كما هو شأن كلّ اساس فانّه مقدّم على ما يبتنى عليه وقد اشرنا
سابقاً الى انّ كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام ويكون على نحو الكشف في التّعبير لا على نمط البحث والتّنظير فانّهما لا يفيدان من العلم
الّذي هو نور وتطهير المعنى بما يمكن فيه الكلام ويحصل به التّوحيد الكامل التّامّ سوى الكلام في الوجود الحادث لانّ الواجب تعالى
لا سبيل لاحد اليه من الخلق كما قال امير المؤمنين عليه السلام في قوله رجع من الوصف الى الوصف وعمي القلب عن الفهم والفهم عن
الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجأه الطّلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز
والبيان على الفقد والجهد على اليأس والبلاغ على القطع والسّبيل مسدود والطّلب مردود دليله آياته ووجوده اثباته الخطبة فتدبّر
هذا الكلام وتفهّمه هل يبعد فهمه او الايمان به لمتكلّم كلام هذا اذا اريد بالوجود الواجب تعالى وان اريد به المطلق فكذلك لانّ المطلق
لا يصحّ الا على فرض صدقه على الحقّ تعالى وعلى خلقه وذلك ممنوع لكونه حقيقة واحدة كما يدّعونه ولا ينافيه عندهم تحقّقه في الموجود
الخارجي المحدود لزعمهم انّ الحدود موهومة لا تحقّق لها في نفس الامر الا كونها شئوناً وشئون الشّيء مستهلكة في وجوده عند ملاحظته
كما يقول قائلهم يا عدّا نظر فانّ العدد مستهلك عند الخطاب لم يلتفت اليه الوحدان الا بالعرض ويقول شاعرهم كلّ ما في الكون وهم او خيال
او عكوس في المرايا او ظلال وقال الآخر بانعكاس الشّعاع في المرآة ورجوع الصّدى على الاصوات عرف النّاس انّه ليس في الكون
سوى مقتضى شئون الذّات ولا يجوز تفسيره بهذا بل يجب هدم بنيانه لانّ قولهم انّ الحدود موهومة يكفي في الرّدّ عليهم لانّ الموهوم
ان كان لا حقيقة له فهو حادث مطلقاً والا فلا حدود وكلا الفرضين باطل امّا الاوّل فلانّه لا يتحقّق الا مع حصول حالة له لم تكن
قبل اللّحوق فاختلفت احواله فهو حادث وامّا الثّاني فلانّ الاشياء الحادثة موجودة لا يمكن انكارها فاذا قامت به قيام عروض كان
محلاً للحوادث وان قامت به قيام صدور ثبت قولنا ولم يقترن به شيء هذا في الاقتران الخارجي وامّا الذّهني فان لوحظ الاقتران
فكذلك والا فما حصل في الذّهن ان لم يكن منتزعاً من الخارجي فليس هو للعروض وان كان منتزعاً منه بل العقول فهو جزء فيكون
حادثاً لانّه انتزع من مركّب مع هذا تخلّفنا حال الّذي في الوجودين والمختلف حادث وان اريد به الوجود الحادث فنحن انّما نتكلّم فيه فان
قلت كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة قلت كما تعقل وجود نور السّراج في الجدار وليس فيه من السّراج شيء لانّ الّذي منه في الجدار حادث

متقوّم بالشعلة قياماً صدوريّاً وقياماً ركنيّاً يعني قيام تحقّق والشعلة هي الدخان المنفعل عن مسّ فعل النار والنار غيب لا يدرك الّا
ظهرت بأثر فعلها فان قلت اي تحقّق لما اظهر في الجدار حتى تعبّر بالذوات المتحقّقة القائمة بنفسها قلت هذه الذوات القائمة
بانفسها مثل الانسان والجبل نسبتها في التحقّق والثبات والذوت للامر الله الذي هو اثر فعله اعني الحقيقة المحمّديّة والوجود
المخلوق اوّلاً والدواة الاولى التي يستمدّ منها القلم والعقل كنسبة النور الذي ظهر من السراج على الجدار في التحقّق والثبات والذوت
الى شعلة السراج التي هي الدخان المنفعل بالاستنارة عن مسّ فعل النار حرفاً بحرف وما تحقّقت وتذوّتت واستقلّت الا بقوامها
عند امر الله وتحقّقه وتذوّته بفعل الله سبحانه الّا كتحقّق النور وتذوّته واستقلاله بالجدار وكثافته عند شعلة السراج وتحقّقها
وتذوّتها بفعل النار فافهم ان كنت تفهم والّا فامسك ولا تكذّب بما لم تحط بعلمه ولما يأتك تاويله فقد كشفت لك الحق الصريح
لا بالبحث في الموضوع والمحمول فلا تغفل عن مقصدك فانّي لا اتكلّم على الوجود الحق الّا على جهة التنزيه اذا وصفته اصف بصفة الحدث
قلت هذا لا يجوز لانه يلزم منه الحدث واعلم انّ الناس قد اختلفوا في الموجود كزيد وعمرو والفلك والماء والشجر وما اشبه ذلك هل
هو بسيط ام مركّب ام بسيط كالمركّب ام مركّب كالبسيط فمن قال انه بسيط قال انه شيء واحد لذاته وان كان فيه لطيف وكثيف
فانّما هو كنور السراج في كلب اللون ولو كان مؤلّفاً في ذاته او مختلفاً لما ظهرت فيه الوحدة ولما كان دليلاً على الواحد تعالى لانه
اثر والاثر يشابه صفة مؤثّره التي عنها حدث ولا شكّ انّ مؤثّره ومدلوله واحد بسيط فيكون بسيطاً وانّما تكثّر ظاهر التكثّر
عوارضه وهذا باطل وادلّته مدخولة يطول الكلام بردّها وليس هنا محلّه فان عرض في المتن ما يدلّ عليها استطردناها ان شاء الله
تعالى وهؤلاء منهم من يقول هو وجود ومنهم من يقول هو ماهيّة ومن قال انه مركّب قال انّ كلّ شيء مخلوق لا بدّ وان يكون له اعتباران
من ربّه وهو وجود واعتبار من نفسه هو ماهيّة وهما متغايران وقد اشار تعالى الى ذلك بقوله ومن كلّ شيء خلقنا زوجين وقال
عليه السلام انّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه استشهد بالابن ولذا قالوا كلّ ممكن زوج
تركيبي وهذا هو الحقّ الذي يشهد به النقل والعقل وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ومن قال انه بسيط كالمركّب منهم من قال انه وجود
وقع الصنع عليه والماهيّة ليست مجعولة اصلاً او ليست مجعولة بنفسها بل بجعل الوجود او ليست مجعولة في الاعيان او انها فائضة
من ذاته تعالى بغير توسّط جعل ولا ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض او ليست مجعولة وانّما هي صور علميّة للاسماء الالهيّة لانها
عن الحقّ تعالى الّا بالذات او ليست مجعولة بل فائضة من ذاته بغير طلب منها اليه لا بالايجاب المحض او فائضة بطلب منها بلسان
استعدادها او انها من مقتضيات الذات ومقتضى الذات لا يتخلّف عنها وامثال هذه الاقوال وكلّ من قال بواحد من هذه الاقوال
جعل الشيء هو الوجود والماهيّة متّحدة به في الخارج صادقة عليه مستهلكة فيه وان تغايرا في الذهن كما يراه المص وانّ الماهيّة لا
حقيقة له في شيئيّته بالذات وان كانت نفساً عليه لكونها غير مجعولة ففي الحقيقة هي خارجة عن مفهومه وان كانت مقوّمة له
في الظهور كسائر الاعراض وبعضهم قال الشيء هو الماهيّة وجعلها اوّلاً وبالذات وجعل الوجود ثانياً وبالعرض فهي الشيء والوجود
عرض له عارض على الاحتمال ومن بعضهم قال الشيء هو الوجود والماهيّة عرض الوجود كالاحتمال الثاني وهذا الوجود هو بعينه وجود
الحقّ سبحانه والمص مشارك لهم وبعض هؤلاء قال لهذا الوجود وجود مشيّة الله لا وجود الله ولا وجود محدث كما يقوله ضرار بن عمرو في
كلّ هذه الاقوال المتكثّرة المختلطة الشيء عندهم واحد الّا انّ الماهيّة او الوجود على ذلك القول لازم له فهو بلزوم الآخر له كالمركّب
فالشيء المخلوق بسيط كالمركّب لاجل ملازمة الآخر له ولحوق بعض الاحكام له باعتبار اللازم وما حكينا عنهم فيه تسامح في التفصيل
لعدم فائدة الاستقصاء واستلزامه التطويل وانّما ذكرت بعض اقوالهم لتنتفع بالاطّلاع عليها فيما بعد ومن قال انه مركّب كالبسيط قال
انّ اوّل فائض لجزء لا يتجزّأ الّف الشيء منها فهو مركّب منها الّا انها ليست مختلفة ليتحقّق فيه ما يترتّب على المركّب من الاشياء
المختلفة فهو وان كان مركّباً بمعنى التأليف فهو كالبسيط والحاصل على المذهب الحقّ على الثاني وهو التركيب الحقيقي في كلّ مخلوق

من الفوائد

من العوالم الثلاثة اعني الجبروت الذي هو عالم العقول والملكوت الذي هو عالم النفوس والملك الذي هو عالم الاجسام بكون الوجود في كلها جزء الشيء وللمهية البسيطة الاولى جزؤه الاخر فقوله انه الاصل في كل موجود قد توجه واما قوله وما عداه كالعكس فباطل وشبح منبئ عنه وهو ليس بصحيح كما يأتي بل كل موجود فحقيقته مركبة من اصلين اولهما من فعل الله سبحانه وهو الوجود وثانيهما من الموجود وهو المهية التي هي انفعاله بفعل الفاعل لان المخلوق فاعل بفعل فاعله كما مر ويأتي في الباب بنمط العيان ان شاء الله تعالى والظل والشبح بمعنى واحد والعكس بينه وبينها عموم وخصوص مطلق **قال** ثم نذكر قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنح لنا بفضل الله والهامه هذا ما يتوقف عليه معرفة المبدأ والمعاد وعلم النفس وحشرها الى الارواح والاجساد وعلم النبوات والولايات وسر نزول الوحي والايات وعلم الملائكة والهاماتها وعلاماتها والشياطين ووسوساتها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله بالكليات والجزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح واثبات المثل الافلاطونية ومسئلة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات **اقول** كيفية بدء العالم من الفعل الى العقل ومنه الى الروح ومنه الى النفس ومنها الى الطبيعة ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الفلك الاعلى ثم الكرسي ثم الافلاك السبعة ثم العناصر ثم المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات على احد الاحتمالين ثم الكون في الدنيا وما يجري فيها من التكاليف الوجودية والوجودات التكليفية واحكام الاطوار من ثم الممات ثم القبر والاحوال التي تجري فيه كما ذكره الشارع عليه السلام وعلم النفس التي معرفتها معرفة الله والتي بها ترقى الى اعلى الدرجات بتهذيبها وتعديل احوالها بتوسطها بين طرفي حاليها وحشر النفس يوم القيمة الى الارواح الاجساد على احد الرأيين من الاسلاميين ومنهم على فرض مغايرة الروح للنفس فان الروح تطلق تارة على العقل وتارة على النفس فمعنى حشر النفس الى الروح التي هي العقل جمعها به لان كل روح ما بين النفختين مدة اربعمائة سنة تنجذب الى تعينها من الصور وفيه ستة منازل لان كل منزل يحل فيه رتبة من الروح التي هي النفس ونعني بها ما كان يقبضه ملك الموت ففي المنزل الاول يحل فيه مثالها وفي الثاني مادتها وفي الثالث طبيعتها وفي الرابع نفسها وفي الخامس روحها وفي السادس عقلها فاول نفخة الصعق الذي هو الجذب يبدء بالمثال واول البعث يبدء بسوق العقل الى الروح والى النفس وعلى قول اهل الاسلام والى الطبائع والى المادة والى المثال والى الجسد فتركيب العود كتركيب البدء كما بدأكم تعودون ومعرفة علم النبوات بانها لطف واجب في الحكمة على الله مقرب من الطاعة مبعد من المعصية بحيث لا يبلغ الى الالجاء ومعرفة الولايات كذلك لانها بدل النبوة وما يشبهها هذا ما يظهر من باب الاجمال ومعرفة سر نزول الوحي والايات انه ترجمة اوامر الله ونواهيه والسن لارادته تفسير مطالبه من خلقه وهي الاشراقات التأسيسية للايجادات الشرعية التكليفية والتكليفات الايجادية ومعرفة علم الملائكة بانها الواح افعاله وحملة اوامره ونواهيه كما قال امير المؤمنين عليه السلام والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله والهاماتها من الله سبحانه ما يرد من قبض اركان عرشه في حقائقها من بواعث لاوامره ونواهيه من محو واثبات وايجاد واعدام وقبض وبسط وعلاماتها ما يجد المكلف في الواح جنانه مما يطابق الشرع لانه ترجمان وحي الله والوحي على ثلاثة احوال وقع في القلب وكلام من بعض الجمادات والنباتات والحيوانات وما اتت به الملائكة ومعرفة الشياطين بانهم الواح اسباب خذلانه وجوامع وسوساتها بواعث نفسية تكون لها كالارواح تستند الى هوى النفوس الامارة بالسوء وشبهاتها ما توردها على خواطر المكلف مما في الحق من ابواب ما التبست به او اعتادته او مالت اليه شهوتها او راحتها او في صورة النصح لها او في صورة حفظ دعواها او تقويتها وما اشبه ذلك واثبات عالم القبر ما اخبر به الشارع عليه السلام من كتابة رومان فتان القبور ومنكر ونكير ومبشر وبشير وضغطة القبر وهول المطلع وما اشبه ذلك والبرزخ وهو ما له ما بين الدنيا والاخرة من مضي ارواح ما محضي الايمان الى الجنة ما بالمغرب وزيارتهم في الجمع والاعياد والى السلام واهاليهم ومواضع حفرهم وما محضي الكفر والنفاق الى النار عند مطلع الشمس وعند غروبها يمضون الى برهوت في برهوت من حضرموت وما يجري على الارواح الى نفخة الصعق وعلى الاجساد كذلك ومعرفة كيفية علم الله بالكليات انه على وجه كلي او بكليات الاشياء وهي العوالم الكلية التي تحتها افراد واشخاص او الكليات المنتزعة كالطبيعية والمنطقية والعقلية فانها اشياء ثابتة

بخلاف

في الجانب الأيسر من الأكوان وهذه المسئلة قد هلك فيها اكثر الخلق فلا تجد الا مشبّها او منكرا الا من قال بقول محمد وآله صلى الله
عليه وآله لا يخطوا قدمًا الا بقولهم وقد كتبت على رسالة الملا محسن التي وضعها في العلم لابنه علم الهدى معنى ما قال الائمة الهدى
عليهم السلام فلا تجد شيئا من كلامي موافقا لما كتب لانه تبع القوم تجري عليه قول امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا
الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها انتهى والحاصل الحق في هذه
المسئلة خلاف ما يعرف الاكثر ويهون الخطب على من وجد عرفان العلم عين المعلوم في الواجب والممكن والغيب والشهادة ومن لم يعرف هذا
فلا يصيب الحق في هذه المسئلة ابدا وسيأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى ومعنى القضاء والقدر عند القوم ان القضاء حكم ازلي لا
يتعلق به حكم البداء وهو متقدم على القدر والقدر متفرع عليه ومتقدم على الفعل فهو متعلق المحو والاثبات ومن كشف عن حقايق
معاني ما قالوا وجد مبادئ لا بل التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام على ما رواه الشيخ في المصباح في الدعاء بعد الوتيرة بل قدرتك
يا الهي ولم تشبه هيئة فشبهوك باسيد واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك انتهى ومما يدل على التشبيه قولهم ان القدر
سابق على الفعل كما هو شأن الحادث يقدّر ثم يفعل والحاصل ان القدر عند اهل البيت عليهم السلام ومن تابعهم سابق على القضاء كما
ذكر الكاظم عليه السلام ومعناه ما ذكروه عليهم السلام لا ما ذكره القوم لانه معنى غير مستعمل عند اهل الوحي عليهم السلام وانما معناه عندهم كما
قال في الوافي واما في الاخبار فالقضاء بمعنى الحكم والايجاب فيتأخر عن القدر انتهى والحق ان الفعل الايجادي ان تعلق بالكون
اي الوجود فهو المشية وبالعين اي الصورة النوعية فهو الارادة وبحدود المصنوع اي الهندسة كالطول والعرض والبقاء والفناء
والاجل وما اشبه ذلك فهو القدر وباتمام الصنع المصنوع فهو القضاء وباظهارها شرح العلل مبين الاسباب فهو الامضاء وقيل
القلم هو ملك يستمد من الدواة وهو ملك ويؤدّي الى اللوح وهو ملك فالقلم هو العقل الكلي واللوح هو النفس الكلية
المثل النورية الافلاطونية بضم الميم والثاء وهي صور الاشياء ونسب بعضهم الى ان افلاطون اثبت صور الاشياء التي هي وجوداتها
وحقائقها في ذات المبدأ الفياض ويريد اثباتها في ذات الحق عز وجل وعبارات القوم تطابق هذا المعنى فانهم اثبتوا كل الاشياء
في ذاته تعالى بنحو اشرف منها في ذواتها قال الملا محسن في رسالته ان للاشياء كلها حصولا لذاته سبحانه بعلم تبع علمه بذاته بعدية
بالذات والرتبة من غير لزوم كثرة في ذاته بسبب تكثرها لوقوعها على الترتيب الذي يجمع الكثرة في وحدة وقال في الكلمات المكنونة في
ذكر وجود العالم قال فان الكون كان كامنا فيه بعدم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما تعلقت الارادة الموجد بذلك
واتصل في راي العين امره بظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا ثبوته
واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول
كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق وفيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل
بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل بالحكم بيديه القابل بالاخرى والذات واحد
والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وكذا قال القاري الى ان قال ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة وامثال هذا من عباراتهم واما من عرف مراد افلاطون فانه يعلم انه يريد بالذي فيه المثل هو العنصر الاصل الذي منه
خلقت الاشياء لانه يريد مراد مشايخه وهم يأخذون الحكمة عن الانبياء عليهم السلام غالبا وربما يقولون ذات الله ويقولون ذات ولي
الله المطلق عليه السلام يعني انها ذات لله نسبها اليه تشريفا كما قال تعالى ونفخت فيه من روحي وقول علي عليه السلام في وصف انفسهم
الشريفة قال اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلّت واشارت وعودها اليه اذا كملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها
تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضلّ سعيه وغوى الحديث واخبار
نظائرها مختلفة في المراد من ذلك الاصل واختلف العلماء فيه فقيل هو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وقيل هو الوجود وقيل هو العقل

وقيل هو العرش وقيل هو اللوح ويمكن الجمع بينها فمن قال هو الوجود فيراد منه الهيولى كما قررنا ومن قال هو الماء فاهل الظاهر على ظاهرهم
واهل الباطن يؤولونه بالوجود واهل التأويل يؤولونه بالهيولى لقبولها ما لا يتناهى من الصور ومن قال هو العقل اراد بما فيه معنى
الاشياء المجردة عن المدة الزمانية والمادة العنصرية والصور الاسية والنفسية والمثالية ومن قال هو العرش اراد انه فيه من مثال
كل شيء كما روي عنهم عليهم السلام مثل ما روي في عجائب المخلوقات عن الصادق عليه السلام قال ما من مؤمن الا وله مثال في العرش فاذا اشتغل
بالركوع والسجود ونحوهما فعل مثاله مثل ذلك فعند ذلك تراه الملائكة يصلون عليه ويستغفرون له فاذا اشتغل العبد بالمعصية ارخى الله
تعالى على مثاله سترا لئلا تطلع الملائكة عليه وهذا تأويل قوله عليه السلام يا من اظهر الجميل وستر القبيح وفي خطبة البيان
قال عليه السلام قال تعالى رفيع الدرجات ذو العرش وفي العرش مثل ما خلق الله في البر والبحر وذلك قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه ومن قال انه اللوح اراد انه النفس الكلية التي هي محل الخلق الثاني والعقد الاول ومعرفة مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول
على ما يأتي من طريقة المصنف من القول بوحدة الوجود والتزم لتصحيح هذه القاعدة من الشناعات ما التزم بما فيه من فساد الاعتقاد والتجاوز
في التحقيق ما لا يليق بمثله وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه وبيان قبح ما التزمه مثل اتحاد الفاعل و
المفعول والعلة والمعلول وما اشبه ذلك اما اتحاد العقل بالمعقول على معنى انه كتاب معنوي اي كتاب معان والمعقولات
حروف وكلمات ونعني بالعقل هنا التعقل الذي هو وجه العقل الذي هو القلب فالقلب في الصدر يعني متعلقه الجسم الصنوبري تعلق
تدبير هو العقل واما العقل الذي هو التعقل فمتعلقه الدماغ كله فهو كالرأس من الجسد بالنسبة الى القلب فهو مدبر محل
انتزاع المعاني لا القوة المنتزعة ومعرفة اتحاد الحس بالمحسوس مذهب المصنف فيه مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناء على اصله والكلام
هنا كالكلام فيما قبله والاتحاد عندنا في الحس الذي هو المرآة لا القوة المدركة **قال** ومسئلة ان البسيط كالعقل مثلا
فوقه كل الموجودات وان الوجود كله مع تباين انواعه وافراده ماهية واحدة وتخالف اجناسه وفصوله حدا وحقيقته جوهر واحد
له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية او نازلة الى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستخراجها وتفردنا باستنباطها
مما قررناه في الكتب والرسائل تقربا وتوسلا الى مبدأ المبادي واول الاوائل **اقول** يريد بما فوق العقل هو المعبود بالحق
عز وجل كما هو المعروف من كلامهم كقولهم انه صادر عنه تعالى بلا انه من ذاته ولم يخلق قبله شيئا والمعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام
كما هو صريح احاديثهم بلا تعارض ويدل عليه كتاب الله والعقل المستنير بانوارهم عليهم السلام ان فوق العقل الارض الميتة وارض
الجرز وهو ارض القابليات والزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار وفوق هذا الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي وهو
الوجود الفائض بفعل الله بلا واسطة وهو العنصر الذي عنا افلاطون بان فيه مثل الاشياء على احتمال وعلى احتمال آخر العنصر
الذي فيه المثل هو ارض الجرز ومرجع الاحتمالين الى ذلك المثل هي حصص الهيولى والمواد فعليه هو الماء والوجود او حصص
الصور والفصول وهو الزيت وارض الجرز والحاصل ان المراد بالعنصر هو الدواة وهو المقبول والقابل والقلم الذي هو العقل
على الاصح يستمد من الدواة ويؤدي الى اللوح بواسطة الرقائق الروحانية التي هي بمنزلة المضغ في تركيب جسد الانسان
وقبله مشية الله التي هي فعله والسرمد الذي هو وقته والامكان الذي هو مكانه وهو العمق الاكبر وهذه الثلاثة هي الوجود
الراجح والماء وارض الجرز يجوز ان يقول انهما من الوجود الراجح وانهما من الوجود المقيد فما فوق العقل خمسة والله من ورائهم
محيط وكلها مخلوقة لله تعالى بفعله ومراد المصنف ان العقل بسيط وما فوقه بسيط وهو الله تعالى وكل بسيط الحقيقة فهو
كل الموجودات وهذا باطل اما اولا فلان العقل ليس بسيط الحقيقة الا بالاضافة الى من دونه من عالم الملك وانما توهموا انه بسيط
من كلام اوائل الحكماء لانهم كانوا يتلقون الحكمة من الانبياء عليهم السلام وقد يستنبط الحكيم البالغ بعد الحكم فيقع الخطأ في استنباطهم
وكتبوا كتبهم بالسريانية ولما عربت وقع بعض الغلط في التعريب وفي فهم كلام المشايخ فاذا قالوا هذا العقل مجرد يريدون انه

مجرد

مجرّد عن المادّة العنصريّة والمدّة الزمانيّة والصّور الأشباح النفسانيّة والمثاليّة والّذي من بعدهم وقال انّ العقل مجرّد بسيط
الحقيقة كما يطلق على الخالق تعالى لانّ المخلوق مؤلّف لا بدّ له من اعتبارين اعتبار من ربّه وهو الوجود وهو مادّته واعتبار من نفسه
وهو ماهيّته وهو الصورة وذلك لانّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ فليس شيء ببسيط الحقيقة الّا الله سبحانه وكيف يقال انّه بسيط وخالق
احتج بانّه مركّب في قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الآية الى ان قال ولو لم تمسسه نار فشبّه نوره الّذي هو العقل على ما دلّت
عليه الروايات تصريحا وتلويحا بالمصباح المركّب من دهن ونار وقوله كلّ الأشياء غير صحيح لانّ البسيط الحقّ ليس معه في ازله الّذي هو
كونه البسيط الحقّ شيء فلا يكون كلّ الأشياء من ليس معه شيء ولا يكون من معه شيء بسيطا حقّا وياتي بيان بطلان هذا الّذي هو
في محلّها ان شاء الله تعالى واما العقل فليس بسيطا وفوقه اشياء غير المعبود بالحقّ وليس ببسيط الحقيقة كلّ الأشياء لانّ البساطة
تنافي نسبة كلّ وتنافي وجود المغاير لانّ وجود الغير ان كان غير مناف للبساطة والّا فلا غير وهذا حكم يصدق في نفس الأمر وفي الاعتبار
والفرض لما بيّنا انّ الفرض والاعتبار خلق الله وعبارة من الموجود الخارجيّة الدهريّة او الزمانيّة وقوله انّ الوجود كلّه مع تباين
انواعه الى قوله هويّة واحدة على ظاهر اطلاقه ليس بصحيح لانّ صحّة كلامه مبنيّة على كون المراد من الوجود هنا الوجود المطلق الّذي
هو في الواجب والحادث حقيقة واحدة فما في الحادث واجب في الحدّ الحادثة وهو لاحقة للرتبة وهو هويّة واحدة ولا شكّ في
بطلان هذا القول وياتي بيان بطلانه وبطلان ما استدلّ به المصنّف من المتقدّم ما ان شاء الله تعالى واما قوله ذات مقامات ودرجات
عالية ففيه انّه ان كان تنزّل لانّه انقلب عن حقيقته لانّ التنزّلات يلزمها التعيّنات المتعدّدة المختلفة وهي تلزمها التقييدات المعيّنة
كالرتبة والجهة والكمّ والكيف والمكان والوضع وما يلحقها من المتمّمات لماهيّة كلّ تنزّل ورتبة من اركان ذات الشيء لانّها حدّ
هيئته وهندسته لا تعقل للشيء هويّة بدونها اذا نزل فاذا نزل بذاته تبدّلت تلك المشخّصات فلا يكون مساويا له فانّ الفصول اذا تبدّلت
تبدّلت الانواع واختلفت اذ لا يتميّز النابح من الناهق الّا بالفصول الّتي هي المشخّصات المذكورة وهي في الجنس واحد مثاله في لفظ
قرم ورقم ومقر ومرق وقمر فانّ المادّة في الجنس واحدة ولما قلبت الكلمة تغيّر المعنى تغيّرا عظيما ولم يختلف فيها الّا الوضع وكذا
فرق وقمر في الكمّ الّذي هو القلّة والكثرة والحاصل انّك اذا اخذت حصّة من الحيوان صلح لما شئت من انواع الحيوانات باختلاف
الفصول فكذلك الوجود لو تنزّل بذاته لم يكن اياه وان كانت تنزّلاته مظاهره الّتي هي افعاله وآثار افعاله لم تكن هذه الكثرات هويّة
واحدة فافهم وياتي تتمّة البيان ان شاء الله تعالى وقوله توسّلا الى مبدأ المبادي واوّل الأوائل ان اراد به التعبير للتفهيم على جهة المجاز
فلا بأس الّا انّه قد يحصل به لبس على كثير من الناظرين في كلامه لانّهم لا يفهمون منه الّا الحقيقة وان اراد به الحقيقة منعه قوله تعالى
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فانّ مبدأ المبادي مساو للمبادي في المبدئيّة او متّحد بها على راي المصنّف من اتّحاد المتضايفين
على ايّ معنى فرض للمبدء وكذا اوّل الأوائل وانّما انبّه على هذا ومثله ليعلم مذهبه لانّ مذهبه ذلك ولو كان القائل لهذا الكلام
مثلا انا لم يعترض عليّ لانّي لا ارى هذا الرأي وانّما اقول كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأ الطلب الى
شكله فيحمل كلامي امّا على المجاز او على انّ مرادي بمبدأ المبادي واوّل الأوائل المخلوق الأوّل **قال** وعلومنا هذه ليست من المجادلات
الكلاميّة ولا من التقليدات العاميّة ولا من الأنظار الحكميّة البحثيّة والمغالطات النفسيّة ولا من التخيّلات الصوفيّة بل هي
من البرهانات الكشفيّة الّتي شهد بصحّتها كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله واحاديث اهل بيت النبوّة والولاية والحكمة
سلام الله عليه وعليهم اجمعين وجعلت هذه الرسالة مطويّة على فاتحة وموقفين كلّ منها مشتمل على مشاعر سمّيتها بها
لمناسبة بين المحوي والظاهر والعلن والسرّ مستعينا بالله ومستمدّا من اهل ملكوته **اقول** كلامه هذا ذكره سابقا
وهذه الدعوى انا احبّ ان تعرضها على عقلك واياك ان تنظر الى من قال فتقول في نفسك هذا فاضل العصر وواحد الدهر
كيف يجوز ان تقع منه مثل هذه الاغلاط والهفوات البيّنة فتكابر عقلك حتّى يدعوك الحال الى تاويل ما قال وتصحيحه وان

قوله

لم يدلّ عليه كلامه بل ننظر إلى ما قال وأنا أذكر لك الآن قوله الآتي قال فإنّك إذا فرضت بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب فحيثيّة أنّه ج إن كانت بعينها حيثيّة أنّه ليس ب حتّى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السّلب فيكون الإيجاب والسّلب شيئاً واحداً ويلزم أن يكون كلّ من عقل الإنسان عقل ليس بفرس بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله ليس بفرس لكنّ اللّازم باطل والملزوم كذلك فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجهة مغاير لموضوع أنّه ليس ب ولو بحسب الذّهن فعلم أنّ كلّ موجود سلب عنه أمر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركّبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء انتهى فأسألك بالله هل كلامه هذا من البراهين التي يشهد لها الكتاب والسنّة وأحاديث الأئمّة عليهم السلام أو من الأنظار الحكميّة البحثيّة والمغالطات النفسيّة فإن قلت بالأوّل فأنا أسأل الله سبحانه أن يصلح لك وجدانك فإذا لم يكن كلامه هذا من الأنظار الحكميّة البحثيّة فما الأنظار الحكميّة البحثيّة وكلّ ليس شيئاً من هذا القبيل الذي نفاه وأبطله ثمّ أقول في بعض نقض كلامه هذا البسيط الحقيقة هو الذي فرض معه شيء غيره ولم ينف عنه لئلّا يتركّب حقيقته من الإثبات والنفي أو هو الذي لم ينف عنه شيء لأنّه لم يكن معه شيء في رتبته فإن كان بسيط الحقيقة هو الذي معه شيء غيره ولم ينف عنه فهذا مركّب وإن نفى عنه ذلك الغير لم يكن ذلك البسيط كلّ شيء إذ لا شيء إلّا المنفي فيتركّب من الإثبات والنفي وإن كان هو الذي لم ينف عنه شيء لعدم وجود شيء في رتبته فهذا بسيط الحقيقة ولكن أيّ شيء يكون هو كلّه ثمّ الأشياء كلّها صنعه منها ما كان ومنها ما سيكون ومنها ما لا يكون وإن كان ممكناً ومنها حقّ ومنها باطل ومنها طيّب ومنها خبيث وكلّ شيء من هذه إنّما هو شيء بما هو من طيّب وخبيث وحقّ وباطل وكون وعلى قوله بعكس النقيض هو كلّ ما كوّنه وما لم يكوّنه وكلّ حسن وكلّ قبيح وأيضاً النفي لا يكون قيداً للثابت إلّا إذا أخذ قيداً للإثبات الذي هو الإيجاب المحقّق التركيب في الحقيقة لا النفي الذي هو لنفي شيء ليتميّز لم عند المميّز كما في الصفات السلبيّة ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل محو الموهوم وصحو المعلوم فافهم ويأتي إن شاء الله تعالى كمال البيان في محلّه فعكس النقيض الذي ذكره مبنيّ على ما نفاه من التعليلات والمغالطات والتخييلات والمصكان حيّاً من الأشياء مجتمع الأجزاء والآن هو ميّت متفرّق الأجزاء فيدخل بأحواله المتغيّرة في تلك الأشياء فإنّ مثل التغيّرات بأمواج البحر بالنسبة إلى البحر كما يلحدون فيه فهل التغيّرات من الأشياء حال تغيّراتها وإنّما هي شيء بما هي تغيّرات فإن جعلها موهومة فكلّ محدث موهوم وإنّما الحقّ هو من الوجود وما كلامه إلّا كما ذكره ابن عربي في الفصوص في قوله فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا إلى أن قال وعن خلقه منه تكون روحاً وريحاناً فأعطينا ما يبدو به فينا وأعطانا على أنّ معنى كونه كلّ الأشياء يرجع إلى أحد أمرين إمّا أن يكون هو كلّ الأشياء من حيث غيره بما فيها من نقائص الإمكان لأنّ هذه النقائص أيضاً من الأشياء وإمّا أن يكون كلّ الأشياء لا من حيث الأشياء أو من حيث لا أشياء ولا مغايرة بوجه ما لا يعلم سبحانه أشياء سوى وكلّها باطلة فيبطل المعنى على الأوّلين واللفظ على الثالث وليس هذا موضع الكلام على ما ذكره وإنّما ذكرناه على قولنا إنّ ما يذكره يشهد له الكتاب والسنّة وليس من الأنظار الحكميّة البحثيّة ثمّ أنظر فيما ذكرته لأيّ القولين يشهد الكتاب والسنّة وأحاديثهم عليهم السلام وقوله لمناسبة بين الفحوى والظاهر الفحوى هو المعنى واستعمله في معنى الإشارة وقوله مستمدّاً من أهل ملكوت الملكوت مبالغة في الملك وهو عند العرفاء يستعملونه غالباً في عالم النفوس وأمّا الجبروت فالأكثرون يطلقونه على عالم العقول وبعضهم يطلقه على مجموع الملك والملكوت ومنهم من يعكس فيجعل الملكوت أعلى من الجبروت ويستعمل الملكوت كثيراً في القرآن والأخبار على تمام الشيء الذي به قوامه والمراد به هنا عندهم العقل الفعّال يعني به الحقّ المخلوق به ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه في محلّه زيادة على ما تقدّم **قال** الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله وفيه مشاعر **أقول** يريد بمفهوم الوجود ما هو أعمّ من الاصطلاحي يعني معلومه بما ذكر من بيانه أنّه حقيقة كلّ شيء وأنّه ليس المراد به الأمر الانتزاعي الذهني فإنّا أشبه ذلك وعلى هذا المعنى يراد بالمفهوم المعنى الخارجي و

بالحكم

ماحكاه مثل قوله انه حقيقة كل شيء وما اشبه ذلك من كونه منبسطا على جميع الحقائق مع توحده في نفسه من غير تكثر
في ذاته وما يثبت حقيقته مثل قوله لو لم يكن الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء موجودا وما جرى مثل كيفية شموله للاشيا
ويأتي الكلام فيها ان شاء الله تعالى قال المشعر الاول في بيان انه غني عن التعريف انية الوجود اجلى الاشياء حصولا وكشفا وماهيته
اخفاها تصورا واكتناها ومفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته اخص الخواص تعينا وتشخصا
اذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل متعين متخصص وهو متشخص بذاته متعين بنفسه كما ستعلم اقول الانية للشيء
حقيقته بلحاظ كونه ثابتا حاقا فهو اجلى الاشياء يعني انه ابينها واظهرها حصولا وكشفا لان الحصول والكشف انما هو بالوجود وهويته
التي هي اثر الوجود وماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو من حقيقته اما بحده الحقيقي او بحقيقته المعلومة بالبداهة فماهية الوجود
التي هي كنهه وحقيقته المسئول عنها اخفى الاشياء وابعدها عن العقول والافهام تصورا واكتناها لان الشيء اذا اردت
تصوره لا بد ان يتوجه عقلك او خيالك الى الجهة التي يحل فيها او يتنبه من الوجود ويتمثل هيئته التي بها يمتاز عن غيره فاذا
كان الشيء هو الوجود واردت ان تعقله فتوجهه والجهة او الرتبة والتمثل والهيئة والامتياز والغير وما اشبه ذلك
ليست غير الوجود فاي شيء تطلب فهو الطالب والمطلوب والطلب ومفهوم الشيء ما يفهم من اطلاق لفظ اسمه خاصة باعتبار دلالة
مادته وهيئته الموضوعين بازاء معنى الذهني الانتزاعي لمراعاة المناسبة لمعنى الخارجي الذي لاجله التأليف ولاجله
الوضع وقد يستعمل في المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وهو مراده هنا فمفهومه اغنى الاشياء عن التعريف لان كل ما سواه لا
يعرف الا به ولا يظهر ولا يتضح الا به واعمها لان كل شيء هو شيء ان كان موجودا وان لم يكن موجودا فليس شيئا فهو اعمها شمولا
الاشياء شمولا انما يصح على قولي بان كل شيء موجود واما قوله بان الشيء اعم من الوجود يكون الشيء اعم من الوجود شمولا وهوية
الشيء هي حقيقته المشار اليها بها التي هي التثنية الدالة باصل الوضع على تثبيت الثابت وبالواو الدالة على الغيبة عن الحواس
فهوية الشيء حقيقته المميزة بالاشارتين فهوية الوجود اخص الخواص تعينا وتشخصا لان تعينه وتشخصه من ذاته بمعنى
ان تعينه وتشخصه ليس من غيره وتعين غيره وتشخصه منه وهو قول المص اذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل متعين لان
لان التشخص والتعين قوة ظهور المتشخص والمتعين وشدته وهما مقابلان للخفاء والضعف اللذين سرى فيهما الفقد والعدم
وهذا ظاهر في ذكره الانية والمهية والكنه بعنوان المغايرة فيه نظر الا انه لا فائدة كثيرة في بيان ذلك قال واما انه لا يمكن
تعريفه فلان التعريف انما يكون بالحد والرسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا بالرسم اذ لا يمكن
ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة مساوية له فمن رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى اللهم الا ان يراد تنبيها واخطارا
بالبال وبالجملة تعريفا لفظيا اقول يريد بقوله انه لا يمكن تعريفه لما يلزم من ذلك فان ما يعرف به الوجود ان كان وجودا لزم
تعريف الشيء بما لا يعرف الا به او تعريفه بنفسه فيلزم الدور وان كان غير وجود لزم تعريف الشيء بما ينافيه فيكون سترا له لا كشفا له
فلا يكون تعريفه ممكنا ولان التعريف ان كان بالحد تاما او ناقصا لا بد فيه من الجامع وهو الجنس قريبا او بعيدا فيكون جامعا
له ولغيره ولا شيء غير الوجود يدخل معه ولا يدخل فيه مع غيره الا العدم ولا يجمع المتنافيين جامع والفصل المانع موقوف على وجود
الجامع كذا تعريفه بصورة مساوية له فان حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غيره الا ان يعرف بعض مظاهره ببعض لاجل التشبيه
كما قال تعريفا لفظيا واعلم ان المص يريد من الوجود معنى غير ما يريده اكثر الباحثين عنه لانه يريد الوجود المطلق الصادق على
الواجب والحادث صدقا حقيقيا ذاتيا وهو حقيقة واحدة وكلامنا في الوجود الحادث وان الوجود المطلق بالمعنى الذي عناه باطل ولكن
ملاحظ في الكلام على كلامه ما يصح عندنا فقد يوافقه لفظا وقد يخالفه لانه يعني بهذه الابحاث الواجب عز وجل ومع هذا
حيث مبنا اعتقاده على ما نفاه سابقا من الانظار الحكمية البحثية التي نفاها مرتين ولم يخرج عنها طرفة عين وانما يتحقق فيما قالوه

قالوه

قالوا فانه يتعمق في تصحيح الحكم القضايا من حمل محمولاتها على موضوعاتها فيما لم يثبت موضوعه او محموله الا في الاعتبار الذي هو
ليس شيئا الا في الذهن وان ما في الذهن ليس منتزعا من خارج بل هو موجود ذهني مستقل فيحمل بزعمه على الممتنع والحمل لا يصح الا
على موجود ودعوى وجوده في الذهن تكذب القضية لانه ان وجد في الذهن فليس ممتنعا بل هو ممكن فاذا قيل مثلا شريك الباري ممتنع
ان كان موجودا في الذهن كذبت القضية وان لم يكن موجودا بطل الحمل وان كان باعتبار الخارج في الامتناع فليس في الخارج ممتنع و
لو سلم فيه امتناع لم يكن موضوعا مع انا قد بينا ان ما في الذهن لا يكون الا انتزاعيا وان الانتزاعي ظل لا يتقوم الا بذاته في
الخارج الذي هو ذو الظل فيكون الشريك ممكنا ولو سلمنا ان ما في الذهن مستقل فهو ممكن لا ممتنع فكذا احمل ما هو اعتباري عدمي
على موجود ويرتبون عليه احكاما وجودية خارجية والحاصل ان معرفة الله سبحانه ومعرفة الاشياء كما هي في اصل البداية لا ينال شيء من
ذلك بالقوانين المنطقية لان المنطق مبني على مدارك عقولهم الاكتسابية وعلى ما يفهمون من دلالة الالفاظ والالفاظ وضعها
الله سبحانه وتعالى بعلمه كما اطلع عليه اهل العصمة عليهم السلام وقد اخبروا انها على سبعين وجها واللغة التي يتعاطونها الناس ويبني
عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين فكيف يكون عقل استوى مداركه على وجه واحد من سبعين يعرف شيئا اصله مبني على
سبعين وجها وستقف على ما يصدق مقالي هذا كله ان شاء الله تعالى فاول ما يرد على تعريف الوجود انه اذا كان كل وجود وماهية
شيئا واحدا في الخارج عند المصنف وان تغايرا في الذهن وقد قال ان تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا لما
في العين ويراد من حصول معناه ان حقيقته تكون في الذهن معراة عن العوارض الخارجية وما العوارض الخارجية على ما حققناه ونحققه
ان شاء الله تعالى الا الماهية ومتمماتها فلم يبق من الشيء بعد العوارض الخارجية الا حقيقته وهي الوجود لانه حقيقة كل شيء فاذا اخذ
نقل الماهية الخارجية الى الذهن بعد طرح عوارضها الخارجية مع ان الذهن وجود مغاير لها فانما نقل الوجود اليه بعد طرح ما
يعرض له خارجا بحقيقته مع ان الذهن وجود غير مغاير له كما اشرنا اليه ونشير فيجري عليه ما يجري على غيره لوجود الجنس والفصل
لتعدد انواعه واما على ما يريده من الوجود الذهني بانه انتزاعي ظلي فما فيه من الماهية كما فيه من الوجود فحكمه فيه حكم غيره فيه ثم اذا كان
عنده الوجود حقيقة كل شيء وهو حقيقة واحدة وعنده اكثر الاشياء يجوز تعريفها ولا شك ان المعرف حصة من تلك الحقيقة
فيلزمه تعريف الحق تعالى بالحد والرسم فان قال النقوش الكثيرة حادثة قيل له ان كانت بعينها هي الوحدة البسيطة بغير تحيث وقع
التحديد وان كانت من حيث الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثية لم يكن كل الاشياء والعوارض الموجبة للكثرة من الاشياء
وان كانت لا حقيقة للمراتب الا كانت الوحدة من حيث هي حقيقة كثرة والكثرة من حيث هي كثرة وحدة وتعدد الاعتبارات انما تجري
على مختلف الجهات والاحوال وقوله انه شامل للاشياء شمولا لا يعرفه الا العلماء الراسخون مصرح بانه غيره وذلك مناف لكونه كل الاشياء
فان ابان التنزلات والكثرات والمراتب من الحقيقة وفصلها عنها وميزها باي اعتبار صح الشمول ووقع التحديد وان جعلها اعداما
بطل السريان والشمول والكلية المدعاة والاعتبارات ان حكم عليها بالعدم بطل الشمول والكلية وان حكم بالوجود وقع التحديد فتفهم
هذه العبارات ومثلها فانها لم يكن فيها شيء من دليل المجادلة بالتي هي احسن كما هو مقرر في علم المنطق وما يشبهه لان المطالب الالهية
والمعارف الربانية لا تدرك بدليل المجادلة بالتي هي احسن وانما تدرك وتعرف بدليل الحكمة وهو هذا الموضع الذي تسمع مما كتبت لك
فانك اذا نظرت في كلام ائمة الهدى عليهم السلام وجدته من نمط ما كتبت لك لا من نمط ما كتب المصنف بل لا يكاد يوجد في احاديثهم من نمط كلام
المصنف وانما هو على نمط ما كتبت لك لانه من دليل الحكمة والله سبحانه جعل الادلة ثلثة فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتي هي احسن فدليل الحكمة الى المعاني الحقيقية كما تسمع من كلامي والمجادلة ما يذكرون في كتب علم الكلام من الحدود والبراهين والاقيسة
وهي الة اسكات الخصم واستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ودليل الموعظة الحسنة مثل ان احتج عليك بان الائمة عليهم السلام علماء حكماء
اتقياء ناصحون مؤيدون من الله سبحانه فلا يقع منهم سهو ولا غفلة ولا جهل ولا يزيغون عن الصواب في حال امر الله العباد باتباعهم والاخذ

عنهم

عنهم والردّ اليهم فالرادّ عليهم رادّ على الله سبحانه لا يسع العبد ترك شيء ممّا ذكرت لك في حقّهم فاذا كنت ممن يشهد بكلّ هذا وامثاله
ويدين الله به في الدنيا والآخرة فلم تركت طريقهم والتشبّه بهم وقد قالوا نحن الأعراف الذين لا يعرف الله الّا بسبيل معرفتنا واتّبعت
غيرهم وتشبّهت بهم في العبارات وان كنت تزعم انّي ما اقول الّا بقولهم ولكن هذا لا يصدق الّا بالفعل لا بالقول فقد روي عنهم عليهم السلام
انّ كلّ ذي يقين فانّه يرى يقينه في عمله فان قطعت وتيقّنت انّ الحقّ لهم ومعهم وفيهم وبهم والنجاة في اتّباعهم والتشبّه بسيرتهم
وجدناك في الاعتقاد والتعبير عن ذلك الاعتقاد متّبعاً لهم والّا فلا لأنّ كلّ ما اطمأنّ اليه تتبعه ولسان الحال اصدق من لسان المقال
فاحتجاجي عليك بهذا النمط من دليل الموعظة الحسنة ومنه قوله تعالى قل ارأيتم ان كان من عند الله ثمّ كفرتم به من اضلّ ممّن هو
في شقاق بعيد لو كانت طريقة اهل علم الحكمة المعروفة والمنطق وامثالهما ممّا يوصل الى الحقّ من الطريق الاقرب لاستعملوه
اهل البيت عليهم السلام لأنّهم لا يجهلونه وانّما عدلوا عنه الى دليل الحكمة لكون ذلك كثير الأغلاط ومنشأ الشبه وصافاً للأنظار
الأمور الوجدانيّة الى المفاهيم اللفظيّة والتخيّليّة التي لا تغني من الحقّ شيئاً ولو صحّ منها شيء اوصل الى الحقّ بالطريق البعيد
المشتمل على الظلمات والشبهات فافهم فان فهمت ما القيت اليك والّا فقد تركت مقتضى فطرتك الأولى التي فطرت عليها واخذت
بمقتضى الفطرة الثانية المكتسبة المغيّرة لفطرة الله التي فطر الناس عليها فانّ مقتضى هذه الطينة المصنوعة بغير صنع الله اصله
تقليد المقلِّد بل هو مقلِّد المقلِّد وهكذا كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها
في بعض ومن ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ولا انقطاع ولا اقول انّ كلّا يدّعي وصلاً بليلى وليلى لا تقرّ
لهم بذاكا فانّي اقول اذا انبجست دموع في خدود تبيّن من بكى ممّن تباكى ولقد رأيت في المنام عليّ بن محمّد الهادي عليه
على آبائه وابنائه الطاهرين السلام وقد كنت تجادلت مع بعض المشائخ في النهار فلمّا رأيته شكوت له ما كان فقال عليه السلام
دعهم وامض فيما انت فيه ثمّ اخرج الى اثني عشر اجازة وقال هذه اجازات الاثني عشر وانا اقول كما قال الله سبحانه ان افتريته فعليّ
اجرامي وانا بريء ممّا تجرمون والحاصل انّك اذا نظرت الى ما ذكرنا سابقا وتذكر ولم تهمل كلام ائمّة الهدى عليهم السلام مثل قول
الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب انّ الاستدلال على ما هناك لا يعلم الّا بما هيهنا وقول الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها
الربوبيّة فما فقد في العبوديّة وجد في الربوبيّة وما خفي في الربوبيّة اصيب في العبوديّة قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ اولم يكف بربّك انّه على كلّ شيء شهيد يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك هي ونظرت الى زيد وجدت
انّه وجود وماهيّة وتعريف حقيقته تعريف وجود وماهيّة وتعريفه عندك بالحدّ الحقيقي انّه حيوان ناطق فالحصّة الحيوانيّة مادّة
وهي وجوده والحصّة الناطقيّة صورته وهي ماهيّته الأولى فزيد مركّب من وجود وماهيّة اي من مادّة وصورة يعني حصّة من الحيوان وحصّة
من الناطق وهذا المعنى هو المرويّ عن ائمّتنا عليهم السلام فان كنت تعتقد فيهم انّهم يعرفون الحكمة فخذها عنهم نقيّة صافية
فان قلت اين ذلك من كلامهم فاقول انّ فهم كلامهم على من لا ينظر الّا في قول الحكماء ولا يعرف الّا اصطلاحهم صعب مستصعب
ولكنّي اذكره لك لكن اوّلا تعرف انّي اذا قلت لك صغت خاتما من فضّة انّ الفضّة هي مادّة الخاتم واذا قلت عملت سريرا من
الخشب انّ الخشب هو المادّة وضابطه انّ الذي تدخل عليه لفظة من هو المادّة فاذا عرفت هذا قلت لك قال جعفر بن
محمّد عليهما السلام انّ الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لأبيه وامّه ابوه النور وامّه الرحمة ثمّ استشهد
عليه السلام بقول جدّه عليه السلام فقال وهو قول امير المؤمنين عليه السلام اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ينظر بنور الله يعني بنوره الذي خلق
منه المؤمن هو الوجود لأنّ لفظة من دخلت عليه فهو المادّة ثمّ بيّنه فقال يعني بنوره الذي خلق منه وهو خلق من الوجود
وهو المادّة وهي الحصّة من الحيوان وقوله عليه السلام وصبغهم في رحمته يريد ما صوّرهم عليه من صورة طاعته فانّ تصويرهم بصورة
طاعتهم لهم هي صبغه لهم في رحمته ولو كان المخلوق كافرا ومنافقا صبغه في غضبه وهو تصويره ايّاه بصورة معصيته وهذه

الصورة

الصورة هي المهيّة الأولى من الخلق الثاني وهي حصّة من الناطقة الانسانيّة للمؤمن وان كان كافراً او منافقاً فحصّة الناطقة شيطانيّة فالوجود هو الطينة التي خلق منها كل شيء وقد اصطلحوا على تسميتها باعتبار احوالها اسماء لا لادراك المعنى واختصاراً للتعبير فباعتبار كونها جزءاً للمركّب تسمّى ركناً وباعتبار ابتداء التركيب منها تسمّى عنصراً وباعتبار انتهاء التحليل اليه تسمّى اسطقساً وباعتبار كونها قابلة للصور الغير المعيّنة تسمّى هيولى وباعتبار قبولها للصورة المعيّنة تسمّى مادّة وباعتبار كون المركّب مأخوذاً منها تسمّى اصلاً وباعتبار كونها محلاً للصور المعيّنة بالفعل تسمّى موضوعاً وهي في الحقيقة شيء واحد هي الطينة وهي الماء وهي الوجود والمراد منها هو الوجود الذي احدثه الله لا من شيء وهو اثر فعله التكويني و متعلّقه ولم يكوّن سبحانه بفعل التكويني ابتداءً غيره ثم قسّمه على اربعة عشر قسماً فبقي نازلاً في مراتب اجابته وطاعته يسبّحه ويحمده ويهلّله ويكبّره الف دهر كل دهر فيما ظهر لي مائة الف سنة ثم كوّن من شعاع ذاته جميع الذوات المجرّدة التي هي ارواح انبيائه عليهم السلام مائة الف واربعة وعشرون الف فطرة ثم كوّن من شعاع هذه الذوات ذوات من دونها وهكذا كما ذكر وخلق من هيئات الوجود الاوّل الذي هو الذوات الاربعة عشر صفات الذوات المجرّدات التي هي مائة الف واربعة وعشرون الفاً وطرحها ومن شعاع هيئاتها هيئات من دونها وهكذا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وهذه الطينة التي هي الوجود في جميع احوالها التي اصطلحوا على تسميتها في كل حال باسم الى نهاية تنزّلاتها وما يتفرّع منها من الصفات والاعراض ليس في الكون غيره وغير معيّناته ومشخّصاته التي احدثه الله سبحانه من شعاعها او من اظلّتها وعكوسها وكلّها ممّا يمكن تعريف بعضه ببعض وانّما احالوا تعريفه لانه عندهم انه شيء واحد بسيط لا يستند الى غيره ويستند كل ما سواه اليه وهذه التكثّرات مظاهره وتنزّلاته ومقاماته ولكن وحدته وبساطته قد طوت هذه الكثرات ويتّحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فلا يمكن تعريفه وقد تقدّم ما فيه كفاية في الجواب عن هذه الاوهام المتقوّمة بالمغالطات الواقعة في كلامهم وان لم يشعروا بها فان شموله لها الذي اشار اليه مجملاً على رأي المصنف هو كشمول الخشب للسرير والباب والصنم لانه هو وجودها وانّما تعدّد بتعدّد الصور فيكون الشمول انّما تحقّق بتكثّر الماهيات التي لم يتحقّق الا بالحصص الوجوديّة المتغايرة بتغايرها الموجبة لصحّة التحديد والموهوم ان كانت موجودة ولو بنسبة خالها ومتحقّقة كان حصصه وكثرت افراده وجرى عليه ما يجري على غيره والّا فلا كثرة ولا شمول ولا كليّة كما تقدّم لكن الواقع والضرورة حاكمان بالكثرة فيقع التحديد تدبّر في معاني هذا الكلام وما قبله فانّه ليس فيه شيء من الابحاث التي ذكرها بل كلّها ضروريات وجدانيّة ومحسوسة واما الابحاث فيحصل فيها مقدّمات صناعية صحّتها في الحقيقة راجعة الى صحّة ترتيبها على القواعد المقرّرة وان خالفت الواقع مثل ما ذكرنا من استدلال المصنف على ان العقل وما فوقه بسيط الحقيقة وهو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح لكن العقل بالنسبة الى الاجسام بسيط والله سبحانه بالنسبة الى الاجسام بسيط فاذا كان الله بسيط الحقيقة والعقل بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء والّا لتركّب الشيء الذي فرض بسيطاً مركّباً من ذاته ومن نفي غيره فهنا فرجع تصحيح للمقدمة على لفظ البسيط وتصحيح كونه كل الاشياء على فرض غيره معه ليلزم امّا انّه مركّب من ذاته ومن نفي الغير وهو غير جائز واما كونه كل ما سواه وقد بيّنا سابقاً ان المصنوع كيف يكون بسيطاً وهو مؤلّف لا اقلّ من مادّة وصورة فلا تصحّ بساطة العقل وما فوقه من المخلوق كما ذكرنا سابقاً وكيف يكون البسيط الحق كل الاشياء ولا شيء معه لأنّ النفي او الكليّة انّما يتحقّقان مع وجود الغير وكونها فيه بنحو اشرف يخرجه عن البساطة الحقيقيّة ان كان يعلم انّ فيه غيره ولو بنحو اشرف وان لم يعلم فكيف يكون كل الاشياء فان قلت لم يرد ما فهمت قلت ان اراد لزمه ذلك والّا فالعبارة باطلة لان صحّة الاستدلال بعكس النقيض موقوفة على كونها في ذاته ولم يغاير مفهوم ذاته باعتبار وان كانت غيره باعتبار لان تعدّد الاعتبار لتعدّد الجهات المستلزمة للتركيب وانّما اطلنا الكلام لكثرة ما يترتّب عليه من الفوائد قال ولاني اقول ان تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس

مطلقاً

مطابقاً له في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود ذهني ظلي
مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكل حقيقة وجودية
الا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته امر بسيط متشخص
بذاته لا جنس له ولا فصل ولا هو ايضاً جنس لشيء ولا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة هـ اقول كلامه هذا تعليل بان
منضمن لمقدمة هي بيان حقيقة التصور ليعلم بمعرفتها عدم تصور الوجود ليترتب عليه عدم تعريفه بالحد او الرسم فقال ان تصور
الشيء مطلقاً اي سواء كان تصوراً بالحقيقة او بالظاهر من جميع الاشياء لان اطلاقه يشمل الحالين اما الاول فلان مقتضى
نفي المحدودية مطلقاً ان يكون يتعذر طلب الحد بحقيقته او برسمه واما الثاني اعني من جميع الاشياء فلانه يبني القاعدة على
الشيء الشامل لكل ما يصدق عليه ثم بين فاخبر عن مطلق التصور بانه عبارة عن حصول معناً في النفس مطابقاً له في العين يريد
ان المعنى من كل شيء في الجملة له حصولان لكل حصول منهما عوارض يتحصل بهما فيما يناسبه من الامكنة والاوقات احدهما
الحصول الخارجي بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض المحصلة له في الخارج وثانيهما الحصول الذهني بما يعرض لذلك
المعنى من العوارض المحصلة في الذهن فكان ذلك المعنى يظهر في النفوس بلباس خيالي وفي الخارج بلباس خارجي ومعلوم ان
اللابس والملبوس وجود فيتلخص من هذا ان التصور عنده هو نقل المعنى الخارجي مجرداً عن العوارض الخارجية مما في الذهن هو
الحقيقة التي كانت في الخارج بعد طرح المشخصات الخارجية وهذا المعنى يعلم من قوله حصول معناً اي الشيء مطابقاً له اي لذلك
المعنى الذي نقل الى الذهن في العين الخارجية يعني الذي في النفس هو الذي في الخارج اذا عري كل واحد منهما عن عوارضه المميزة
بينهما المميز العارضة لمكانيهما او وقتيهما ولعل هذا موافق لما ذهب اليه اهل التصوف من ان الوجود الخيالي اصل للوجود
الخارجي والخارجي فرعه وليعلم ان هذا الذهني غير الظلي الذهني الانتزاعي الذي هو عرضي وقد ذكرنا سابقاً ان الذهني عندنا
كله انتزاعي ظلي ويأتي بيان هذا ان شاء الله واعلم ان المصنف ذكر هذا المعنى للوجود الذهني وهو المعروف من مذهبه فيه كما هو
صريح كلامه في كتبه وفي هذا الكتاب ذكر هذا المعنى للذهني وجعل للذهني وجوداً آخر كما ذكره غيره وهو الانتزاعي الظلي العرضي
وجعل منه المعقولات الثانية كالشيئية والجوهرية والممكنية والانسانية والسوادية وغير ذلك واخرجها من حقيقة الوجود
وعن الوجود المبحوث عنه الحكمي بهذه الحكايات واما هي فامور اعتبارية يعني ليست من الوجود وفي كتابه الكبير جعلها من الوجود قال فانهم
عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية احوال
انواع المقولات التسعة النسبية قال هذا سؤال الاثر اورده الاشكال والجواب ما ذكرناه ودفعه ان الوجود لكل شيء من الاشياء
له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول اي بحسب الخارج فغاية الحد العلو هو الوجود القيومي الواجبي الذي
هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقص وقصور اصلاً وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما فيهما
فكلما بعد عن منبع الجود والوجود كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر الى غاية من النزول والخسة يكون
وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيها وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية
نادة ووحدتها الاتصالية الاخرى وفي سلسلة الاعراض الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض
آخر كمي او كيفي او اين او وضع على سبيل التدريج فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني انتهى فاذا عرفت بان هذا
مذهبه في كل عرض انه من الوجود تحقق بعدما قبل منه كما هو الحق عندنا ما نقول له في هذا الكتاب عن حقيقة الوجود لئلا يلزم رد نوع
التحديد الذي نفاه فجرى هنا على الطريقة المعروفة عند المشائين وبعض المتكلمين لكنه اثبت للماهيات الكلية حصولاً في
الذهن غير الحصول الخارجي فانه عند حصول الوجود يتحدان خارجاً ولو غاير بين الحصولين للماهيات كما هو ظاهر استشهاده قال

تصوّر

نصوا ان الشيء الشامل للوجود واخراجه بالاستثناء مشعر بصحة الدخول او احتمال الارادة ورفع توهم الدخول بالاستثناء يسقطه على الفرق
بينه وبينها دعوى انه ليس له وجود اخر يتبدل عليه مغالطة لان الوجود هو بنفسه في الخارج الماهية هي به في الخارج كما هو
عندنا وفي الذهن بالعرض واما عنده فالوجود ان للماهية في الذهن فوجودها الاصيل العيني فيه هل هو غير الوجود الذي عندنا ام
هو هو فان كان غيره كانت ثلثة وان كان هو اياه فان تصورنا لها جردناها عن الخارجية فقد حصل الوجود في الذهن عارضا لها العوارض
او معروضا على الاحتمالين وقد قال بثبوت عرضي ذهني للوجود فقد حصل الاصيل والعارض في الذهن ان عنى بالاصيل للماهية كما عندنا هو حصولها
به في الخارج فقد كان لها خارجي اصيل وذهني فكذلك الوجود واما ان الفارق بينهما هو عينيته في الوجود ومغايرته في الماهية فهو فارق في
الاخيار وفي الانفعال لا في الحصول في الذهن عنده فقد ساوت الوجود في الوجودين الذهني الخارجي مع ان الوجود للشيء يراد منه ما هو بحسبه
بحيث يترتب عليه اثاره المنسوبة اليه لذلك المقام وكذلك الوجود الذهني فانه يراد منه ما هو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره بنسبته كان يحصل
في النفس معنا او هيئة وكونه عارضا للمعروض ومعروضا وهما من النسب جاريتان في الماهية والوجود اما الماهية فظاهر كما اقر
به في وجودها الاصيل في الذهن بحقيقته فان جعل قبل في الخارج فقد نقل الى الذهن بعد طرح العوارض الخارجية لكن قولهم بعد
طرح العوارض الخارجية يلزم منه وجودها في الخارج كما نقول وهم لا يقولون الا فلا عوارض خارجية لها ووجودها الظلي معلوم
واما الوجود فما المانع من نقله الى الذهن بوجوده الذي هو نفسه لانه هو معنا ولا مانع من نقل المهية بما هي عليه عنده الا العوارض
الخارجية وهي نسبية فان كان للوجود عوارض خارجية طرحت الا نقل بنفسه كما نقلت المهية بنفسها وكون وجودها غير ذاتها غير
فارق على انا نقول له اخبرنا ابن ادركت الوجود حتى قلت بمغايرته لك بمعرفته في الذهن ام في الخارج ببصرك اذ لا يخلو ادراكك له ومعرفتك
به من كونه في الخارج ببصرك او في الذهن ببصيرتك فقوله وليس للوجود وجود اخر يتبدل عليه فيه ان له وجودا ظليا انتزاعيا
يتبدل عليه ففي الخارج وجوده نفسه بما لحقه من القيود الخارجية وفي الذهن وجوده الظلي الانتزاعي يتبدل بما له من القيود الذهنية
كهيئة الذهن صفاته وكبره او صغره واستقامته او اعوجاجه لو نزلنا على ان قوله ان الوجود يتحد بالماهية في الخارج ويعرض لها
في الذهن فيه هذا العارض للماهية ما هو وهل هو الوجود الاصيل الخارجي ام هو الانتزاعي الظلي وهذه المعروضة هي المهية الاصلية
التي اتحدت في الخارج بالوجود بعد تعريها عن العوارض الخارجية ام هي الانتزاعية فان كان العارض هو الاصيل فله وجودان يتبدلان
عليه وان كان هو الظلي فالمعروض ان كان ظليا لم تصح المقابلة لانه يقول انه يتحد بها خارجا ويعرض لها ذهنا وان كان العارض
اصيلا ايضا وان كان المعروض اصيلا فالعارض لها غير المتحد بها خارجا والا لاتحد بها الوجود المقتضي وعدم المانع فلو قال ان
المهية ليس لها تارة توجد فيها بمعناها ووجودها الاصيل وانما ينتزع منها ما به تحققها وتلبس الظلي الانتزاعي لكان له ان يقول
ما به تحققها غير نفسها فاذا انتزع بقي لها اعتبار اكتسى بالانتزاعي الظلي ظهرت به في الذهن بخلاف الوجود فان ما به تحققه نفسه
فاذا انتزع نفسه لم يبق شيء ليكتسي بالظل فليس له وجود اخر لكنه قائل بانها توجد تارة بوجود اصيل وتارة بوجود ظلي ولا ريب ان الاصيل
لها ليس الا ما به شيئيته في التحقق والواقع فكما توجد تارة به يوجد الوجود تارة بما به هو شيء في التحقق والواقع وتارة توجد بظلي
وهو تارة يوجد بظلي مع انحفاظ معناه في الوجودين ان كان في الاصيل هو نفسه بل لو قلنا بان كل ذهني فهو انتزاعي كما هو عندنا و
ان المهية موجودة في الخارج فانا اذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذهن من المهية او الوجود كان معنى المنتزع محفوظا في الوجودين الخارجي
فرق بالاصيل والذهني بالانتزاعي وكذا في كل حقيقة وجودية لا يبين شيء منها ولا سيما على ما حققنا من ان الوجود هو الهيولى والمادة و
من انه لا يتحقق في الخارج الا بمقوم يقومه سوى المهية والصورة ومن ان المراد بهذا الوجود هو الحادث لا الواجب ولا المطلق ومن ان كل
ما يذكرون له تحديدا فانه من هذا الوجود كما صرح به في كتابه الكبير بان كل شيء من الجواهر والاعراض النسبية كالتسعة المقولات
وغيرها كالمعقولات الثانية وغيرها وجودا كما تقدم من كلامه المنقول فلكل حقيقة وجودية نحوان من الحصول يتبدلان عليها

مع تحققه

مع انحفاظ ذاتها في كلا الحصولين فكل حصول يحفظها في مقامها فللوجود وجود ذهني وله كلي وجزئي وكل وجزء وعام وخاص وقوله
فهو في ذاته امر بسيط لا ريب فيه فان كل هيولى امر بسيط كالخشب فانه بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب من المادة والصورة النوعية
لا يظهر في عالم الكون الا مركبا ثم هو بسيط في حقيقة الخشبية متكثر في الباب والسرير بورود الصور الشخصية على حصصه
والوجود امر بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب من مادته وصورته النوعية او الجنسية متكثر في زيد وعمرو بورود الصور الشخصية
على تلك الحصص فافهم وقوله متشخص بذاته ان اراد به القديم فليس كلامنا فيه وان اراد به الحادث فما معنى تشخصه بذاته وهو له
اعتباران اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وهذا هو هويته وماهيته كما تقدم وقوله لا جنس له ولا فصل مبني على انه يريد
به الوجود المطلق الصادق على الواجب والممكن وقد ذكرنا ان هذا المعنى باطل لا يبتني على قواعد المسلمين ولا تقول علماء المسلمين
انما يتكلمون عليه بهذا النحو لان كل من تكلم فيه بهذا النحو فهو ممن لا يفهم ما يقول وانما سمع كلاما اصله مبني على غير ملة الا
سلام ولم يعلم منافاته لقواعد الاسلام لان التفاته الى ان هذا قول اهل التحقيق والعلم واكابر المتبحرين في العلوم قطع على
بصيرته فاذا اردت ان تعرف صدق قولي فانظر في كلامهم مع قطع النظر عن كونه كلام اولئك الاعلام وعن الرجوع الى القواعد
التي قرروها فانك تعرف حقية قولي واما اذا اعتمدت على قواعدهم وترى ان الحق ما وافقها فانت مقلد لهم ولا كلام مع المقلد
فاذا ثبت ان الوجود يصدق على الحادث والقديم فلا شك ان الحقيقة الصادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنف ولكن ما
تصح فيه تلك الاوصاف صح اطلاقه على الله سبحانه يصدق عليك ويكون حقيقة لك بحيث تتحد به في الخارج انا اختلفنا من حيث
المفهوم فهل ترى بذلك انت زاهر فان الذي يرضى به يقول انا الله بلا انا فان هؤلاء يقولون كما يقول شاعرهم وما الناس في
التمثال الا كالثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع والحاصل ان كلا منا
ليس على الوجود الحق تعالى وعلى الوجود المطلق لا نزاع الى ما هو اوسع ما لا لان تحقيق تحققه موجب للقول بحدوث الواجب او بوجوب
الحادث ومبني على انه العام لانه عند المحققين مطابق للشيء فلا شيء اعم منه ليكون جنسا له لكنا نقول افراده وجودات تدخل
تحت اجناسها بقي معنى التصور عندنا هو طلب الصورة ولا يراد منها حقيقة المتصور بل صورته وهو عندنا بجميع اقسامه انتزاعي ظلي
في حقنا وهو الذي عليه اساطين الحكماء الاوائل الآخذين عن الانبياء عليهم السلام لان من اتى بعدهم لم يفهم مرادهم ونحن ولله الحمد انما
فهمنا مراد الانبياء عليهم السلام بتعليم ائمتنا ائمة الهدى عليهم السلام المستفاد من الكتاب والسنة والصريح من العقل المكتسب منهم
عليهم السلام ان العقل لا يحصل فيه بلا واسطة الا المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجسمية والمثالية والنفسية
وان التصور هو تحصيل الصورة في الخيال الذي هو بمنزلة فلك الزهرة في العالم الكبير وبمرتبة في العلم الذي هو بمنزلة فلك المشتري
وبخزانته في النفس التي هي بمنزلة الكرسي والخيال مرآة النفس فتقابل بمرآتها ما في اللوح الذي تكتبه الملائكة تشرف عليه من احد تلك الابواب
ونطلع عليه فتنتقش فيها صورته وتلك الابواب التي منها المطلع رؤية الشيء او اسمه او سماع اسمه او لمس الشيء او شمه او ذوقه او تخيل فتنتقش
في الخيال تلك الصورة المنفصلة عن الشيء القائمة به قيام صدور وهذه مادة الصورة الخيالية واما صورتها فهي صورة الخيال من كبر
او صغر وبياض او سواد واستقامة او اعوجاج صفاء او كدورة وهذه الصورة هي ظل ذلك الشيء وشبحه وبنسبة صلاح مرآة الخيال
وعدمه تنطبع تلك الصورة ولا تكون الا منتزعة من خارجي موجود في الغيب كبحر الزيبق ورجل له الف راس او في الشهادة كما انتم تعرفون
لا ان النفس لها قوة اختراع الصور وانها تحاذي تلك الاشياء الاظلة واشباح عند كثير ممن يثبت الوجود الذهني ولا انها اشياء
ثابتة في الخارج لا في الذهن وان شاهدها الذهن كما عند من لم يثبت الوجود الذهني بل هي موجودة كما اشار اليه سبحانه في قوله تعالى و
ان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان شيء نكرة في سياق النفي وهي من صيغ العموم فان كانت صورة رجل له الف
راس شيئا فهي في خزائنها عند الله سبحانه وما ينزلها في ذهنك الا بقدر معلوم وان لم تكن شيئا فالنفس ما اخترعت شيئا و

كلام

كلام اهل البيت عليهم السلام دالّ على ذلك صريحًا فمنه ما رواه الصدوق في اول كتاب علل الشرائع بسنده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتّى ولم يخلقه نوعًا واحدًا فقال لئلا يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم
احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقًا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك
شيئًا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فاذا اراد الله تعالى انزال الصورة في وهم
احد من خلقه قدّر له بعمل عبده وارادته او جبلته ان يلتفت بمرآة نفسه الى جهة ذي الصورة المعلومة فتنتقش في ذهنه باقلام الملائكة الثلاثة
الموكلين بتلك وهم سيمون وشمعون وزيتون واقلامهم هم الملائكة الموكلون بخدمتهم وامتثال اوامرهم وهم اجمعون في فلك عطارد فانهم
فلو قال العارف بما قلنا ان التصور للشيء عبارة عن حصول معناه في النفس اراد بالمعنى ما يستدل به من الصورة على معناه او على حذف مضاف اي
معنى صورته يعني كيفيته هندستها ومقاديرها واحوالها والوانها واما من لم يعرف ما قلنا فيريد من هذا الكلام نقل معناه الى الذهن مجردًا عن
العوارض الخارجية او انه يريد انتزاع الذهن من نفس الذات مع عدم ملاحظة شيء غيرها او يريد ان ما انتزعه من الذات الخارجية من حيث
ملاحظتها يسمّى ذاتيًا واصيلًا ومن حيث ملاحظة كونه منتزعًا يسمى عرضيًا وقول المصنف مطابقًا لما في العين يريد التصور الصحيح وهي
مطابقة عندهم ان التصور مطابق لتلك الصورة وتحقيقه عندنا ان المنتقش في مرآة الخيال صورة المنفصلة القائمة به قيام صدور
لا المتصلة به فان المتصلة لا تفارقه ولو كانت هي المتصلة لكانت اذا رأيت زيدًا ثم غاب عنك كلما انتقل الى حال غير ما رأيته عليه تغيّر ما في
خيالك الى ما انتقل اليه هذا بخلاف الوجدان والضرورة وبيان ما اشرنا اليه انك اذا رأيت زيدًا في المسجد يوم الجمعة كتبت الملائكة الحفظة لله
في غيب المسجد عند يوم الجمعة فاذا اردت ان تذكر ذلك في كل وقت ما دمت حيًّا التفتّ بمرآة خيالك الى غيب المسجد عند يوم الجمعة
وجدت مثال زيد هناك يصلّي تلك الصورة التي رأيته فيها لا غيرها فترتسم في خيالك تلك الصورة بتلك الهيئة في ذلك المكان والوقت سواء
كان زيد في ذلك المكان ام لا بتلك الهيئة ام لا قاعدًا ام ماشيًا ام نائمًا حيًّا ام ميتًا فلا تكون مطابقة للعين وانما هي مطابقة للحال التي
وجدته عليها وقوله فليس بكلي الى آخره هذا ما اراده وتقريره اما عندنا فهو كلي لامثاله جزئية لا افراد وهو كل لاجزاء هي ابدال له لا
ابعاض وهو جزئي لانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلي امكانه وهو جزء لانه ركن للشيء على ما اشرنا اليه وهو عام لانه يعطي ما تحته من
امثاله اسمه وهو خاص لانه متعيّن اما انه كلي فلانه نور واحد تنزل بامثاله واشباحه فاعطاها اسمه فهي بعض الامر نسبته الى امثاله على
نسبة الكلي الى افراده يعني ان الكلي الطبيعي منتزع من افراده لا تحقق له الا بها وانما قيل انه يعطي ما تحته اسمه لانا الوضع على كل فرد من
افراد الجنس وضع عام سواء كان الموضوع له عامًا ام خاصًا وملاحظة الكلي آلة للوضع على الجزئيات وبقولنا الواضع اللفظ لنا سمته
لانه معنى جامع للافراد فلذا قيل يعطي الكلي الطبيعي اسمه ما تحته من الافراد وان كان انما هو عبارة عنها والوجود على العكس من ذلك لان
الوضع في الحقيقة له وافراده اشباح جزئية له كاشعة الشمس فيستعمل لها اسمه عارية فاستعمال لفظ الوجود لواحد منها حقيقة
بعد حقيقة او مجاز له منها لان ذواتها اشباح له وامثال واما انه كل فلان كثرة تبدله لتعدد جهات ترقيها كانت ابدالًا له كثيرة كما اشار
اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله انا من محمد كالضوء من الضوء فهو في محمد مثلًا كله وفي علي كله وفي فاطمة كله وفي الحسن كله وفي
الحسين كله وهكذا فهو مع تكثره واحد هو قولهم عليهم السلام كلنا محمد واولنا محمد واوسطنا محمد وآخرنا محمد الحديث واما انه جزئي
فلانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلي امكانه يعني ان الشيء الممكن كالعقل الكلي وكزيد فان له حقيقة امكانية يخلق الله منها لو
شاء ان يخلق من حقيقة زيد الممكنة قبل ان يخلقه او بعد ان خلقه بان يقلبه في تلك الحقيقة الممكنة جبلًا او جملًا او ملكًا او
نبيًا او شيطانًا او سماء او ارضًا او غير ذلك بلا نهاية فاذا خلقه زيدًا بقي امكانه فيه اذا شاء ان يخلقه ما شاء خلقه يعني يقلبه زيدًا كما
قلنا الى ما شاء كيف شاء وكذلك حكم الوجود والعقل وغيرهما بدليل النقل الصريح الدلالة والبيان ودليل العقل الصحيح من جميع اهل
الايمان بقطع البرهان بان هذا ممكن وكل ممكن يتعلق به القدرة على حسب ما يشاء القادر عز وجل ولا اصل لما سمع قلنا لهذا الاعتبار انه

جزئي من جهة انه فرد من جملة افراد تلك الحقيقة الامكانية واما انه عرفي فلانه ركن للشيء فان كل مخلوق من الوجود المقيد مركب من وجود وماهية على ما اشرنا اليه سابقا من الذرة اي العقل الى الذرة اي الثرى او ما تحت الثرى من فاتق الباطل واما انه عام فلا يعطي ما تحته من اشباحه امثال اسمه كسائر الوجود اولها وجودات الانبياء ثم المؤمنين ثم الملائكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات ويكون من باب الحقيقة بعد الحقيقة او من باب الاشتراك اللفظي او التسمية واما انه خاص فلانه متعين في نفسه بنفسه واما عند المص واتباعه فعلى ما ذهبوا اليه من اتحاده واما عند ائمتنا وعندنا فخصوص كل ظهور من ظهوره اي في كل رتبة من مراتب تنزلاته واما ما في الكلام فيما يعرف مما ذكر لانه مبني على تشخصه واما ثبوت الجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة لاجزائه كما يلزم على قوله بالاتحاد ولا امثاله واشباحه في تنزلاته كما هو عندنا فانها وجودات حقيقية فما يجري عليها فهو جار عليها فافهم **قال** واما ما يقال لعرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود **اقول** يرد عليه ما ذكره في الكتاب الكبير من انه من الوجود حقيقة وقد تقدم ما نقلنا من كلامه من قوله ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول اي بحسب الخارج انتهى ثم انه ادخل فيه الجواهر والاعراض بل المعقولات الثانية وهو المعروف من طريقته ولكنه ينقض ما اسسه ههنا فجرى في هذه الاعراض على مصطلح القوم ولكنا نتكلم على وجوداتنا ولا نرى الا وجودا في موجود او وجودا في صفة فكل ما وضع لاسم فهو داخل في هذين والمص يفرق بين الانتزاعي الذاتي والعرضي بان الاول ينتزع من الذات من غير ملاحظة ما ينضم اليها والثاني ما ينتزع من هيئة الذات بما ينضم اليها والحق عندنا بما قامت عليه الادلة ان الذات لا تنتزع الى الذهن وانما ينتزع الظل والهيئة والمنتزع منها اما محض الذات فينتزع منها هيئتها وهي شبحها واما مع ما ينضم اليها وينتزع منه شبح الكل فالمنتزع في الحالين ظل عرضي كما في المرآة فانه ينطبع فيها صفة الذات وباعتبار صفة الجميع وما في الذهن وكل فلا يمكن نزع الذات بل اما انضم اليها الا اذا انتزع منها الحقيقة المجردة وحينئذ فالمنتزع منه غير موجود فيه انضمام شيء فالمنتزع هيئة الحقيقة لا ذاتها كما توهم الا اذا انتزع نفس المنضم لا من حيث هو منضم وهو حينئذ شيء مستقل على حدة فينتزع منه هيئته والمنتزع هو مادة ما في الذهن وما من الذهن هو صورته كما تقدم فما في الذهن ليس كما يقوله بل هو انتزاعي ظلي في كل حال ومن الوجود حقيقة بلا اشكال لانه ان لم يكن وجودا فهو موجود وكل ما يدلك من الموجود من الوجود وللوجود وبالوجود فاين تذهبون فلا فرق بين حقيقة وجود زيد ووجود المعقولات الثانية ووجود الاعراض الذهنية والخارجية الا في الشدة والضعف **قال** بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانوية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي تقع بها الحكاية عن اشياء الحقيقية وغير الحقيقية **اقول** قد تقدم معنى هذا وقوله التي تقع بها الحكاية الى اخره معلوم بان جميع ما في الاذهان كالمرايا والاشياء الصقيلة كلها مما تقع بها الحكاية لانها اشباح تلك الامور الخارجية نعم لو حكى ذهن زيد ما تصوره عمرو كان حكاية ذهن عن ذهن يحكي عن الخارج كما لو قابلت مرآة مرآة قد قابلت شبحا فكما ان حكاية الثانية لما كانت عن الاولى الحاكية كانت حكايتها مركبة من هيئة الاولى الحاكية ومن هيئة المحكي كذلك حكاية ذهن زيد فانه يحكي هيئة ذهن عمرو وهيئة المحكي ولما كان المص يرى ان الذهن ينتزع المعنى المجرد عن العوارض الذاتية وقد ينتزع الهيئة استدرك كلامه بقوله واما ما يقال الخ لكن حكمه بان الذهن ينتزع المعنى ينقض قوله ليس للوجود وجود اخر وقوله الاتي بل المحكي عنه الخ وياتي **قال** وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة لا يفتقر ايضا في تحصيله الى ضميمة تعين فصلي او عرضي صنفي او شخصي **اقول** منه الحقيقة الواحدة اذا اراد بها ما يشمل وجوداتنا كما هو مقتضى عبارته هل لها معنى غير ما ظهرت به في الخارج ام لا فان كان لها معنى غير ما ظهرت به في الخارج فلا فرق بينها وبين المهيات الكلية وان لم يكن لها معنى غير ما ظهرت فلم كان لها وجود ذهني وهو مناط صحة التعريف موصل من الوجود وانما ذكر ما يقوله غير مترتب عليه صحة دليله وليس هذا طريق من يريد اثبات الحق بل طريق من يريد اسكات خصمه لانه يركب دليله من مقدمات عند الخصم مسلمات وهو لا يعتقدها

ولاين

واشكال الخصم اعم من اثبات الحق والاشكال في الكلام مع المص لانه يقول حقيقة الوجود ويريد به الواجب بهم في العبارة ماسوا فاذا الذي
يوصف بحصل في حق الواجب اطلقه على غيره مع ان جميع معتقداته مبنية على ما يحق للواجب فقد قال قبل هذا وليس لكل حقيقة وجودية
الا نحو واحد من الحصول وهذا يدل على الاشياء المتعددة وهي صفات الخلق والحصول الواحد بلا تعدد صفة الحق تعالى وقال فيما بعد
اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذي هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية وهذا مقام فرق نجعل كل وجود سوى وجود الله تعالى
مركبا الكون من وجود وماهية وهو الذي عنا قبل بقوله وليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول واذا حكمنا بصحة شئ
بما قال يكون معنى كلامه ان الوجود في ذاته هو الله تعالى وهذه الذات البسيطة لها حالتان حالة البساطة انه وجود بحت واحد بسيط
وحالة ثانية تتكثر ذاته بتكثر مظاهره وشئونه فكل مظهر وكل شأن فيه حقيقة الحق وصفات الخلق فاذا لوحظ مجردا عما الحقه من الامور
الخلقية كان واحدا واجبا بسيطا لانه حقيقة واحدة واذا لوحظ مع العوارض الخلقية كان الخلق ونحن نقول لعله لا يفهم ما يقول
ولا يشعر بما برهن عليه لانه اذا اشعر كان اعمى عن الحق وعن الخلق فلا يعرف الله ولا شيئا من خلقه ولقد اشاروا عليهم السلام الى مثل هذا
بقولهم حتى ان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه وانا اذكر لك كلامه في كتابه الكبير في بساطة الوجود وعدم تألفه السادس انا نظرنا
الى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وجدنا الذات في سنخها او جوهرها مفتقرة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل
على ان حقيقتها في انها هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج
او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مبادٍ جوهرية فما يتألف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك
المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما ان تكون او واحد منها امرا غير الوجود
فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها
وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان نحو حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات
اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشئ قبل نفسه فتقدم الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان
تجتمع حقيقته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او تنحل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل
حقيقته الى شئ وشئ بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتميز بحسبها اصلا لا اعيانا ولا ذهنا ولا مطلقا انتهى اقول
في كلامه هذا ما قلنا في غيره ومما قلنا انه عنى خصوص وجود الواجب فهو فوق ما قال وليس امتناع تكثر حقيقته وتركبها لما قال بل لان
ذلك شأن المخلوق لان فرض التكثر انما هو في الممكن لان الفرض ممكن وكذا التأليف كل ما يرد في الاوهام فهو تعالى لا اجزاء ولا يجري
عليه ما هو اجراه وان عنى ما سواه ففيه ما تسمع فسمعت فيما تسمع قوله وجدنا الذات في سنخها وجوهرها مفتقرة انا نلتزم ذلك
ولا عيب في المخلوق لانه معصوم في الحاجة وان لم تكن اثرا صادرا عنهما بل كانت متقومة بهما اذ كل حقيقة فان ماهيتها متقومة
بعلتيها المادة والصورة اي الوجود والماهية بل كل وجود مخلوق يستحيل كونه بدونهما لانه فائض من فعل خالقه سبحانه وهذا جهة
مادته اي وجوده وله هويته وهي جهة صورته اي ماهيته فاذا كان المصنوع وجودا لجهة من ربه نفسه من غير تعدد دون الوجود الا في الاعتبار
والتحليل الفؤادي فان جهته من ربه تدل على نقطة فعله على التوالي ونفس الوجود المصنوع من حيث الصانعية يدل على تلك الجهة على
التوالي ايضا باعتبار لحاظ المصنوعية وبلحاظ الصنع يدل على خلاف التوالي ومن حيث المصنوعية على خلاف التوالي وهذه الجهة هي
منشأ ماهيته اي هويته لانها تدل على خلاف التوالي فبهذا الاعتبار تتكثر حقيقته وان كانت جهة وجود واحدة بالذات الا انها علة
مغايرة لكونها معلولة فكل مصنوع لا يكون الا من جهتين وقوله فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة
الوجود الخ يكون احدهما هو الوجود ولا يلزم ان يكون حصل بذلك المبدأ قبل نفسه لان احدهما المفروض كالمادة ويوجد بها معها
فلا يكون قبل نفسه بل يكون مع نفسه مساوقا لها في الوجود وان تقدمت بالذات في العلم فان كل شئ خلقه الله فهو بهذا النحو مثلا

اوّل جسم خلقه الله لا يكون الّا من مادّة جسمانيّة من جنسه سواء خلقت في عالم قبل عالمه كالوكانت في الدّهر في عالم المجرّدات كما
نقول في جوهر الهباء انّه اجزاء المجرّدات فانّها غيب فلمّا تعلّقت بها صورته المثاليّة ظهر الجسم المادّة والصّورة دفعة ام لم تخلق كاوّل
مصنوع اليه الاشارة بقوله عليه السّلم بمسك الاشياء باظلّتها اي بنفسها ومثل معنى خلق الله آدم على صورته على جعل ضمير صورته
يعود الى آدم وهذا المعنى ظاهر لمن له باطن وقوله فهل المفروض حقيقة الوجود الخ اذا كان المفروض هو الوجود المخلوق فالوجود
هو الموجود ولا سيّما على ما نراه فحقيقة الوجود المخلوق هو المفروض وهو وجود بعد كونه لا قبله وهو متقوّم بنحو ما تقدّم من نفسه
وانّه بنفسه كان وجهة ظهر ولا ريب انّ هويّته في جهته من تبه اذ جهته من تبه انّه اثر وانّه نور كما قال عليه السّلم اتّقوا فراسة المؤمن فانّه
ينظر بنور الله اي بوجوده ولكن ليس من حيث هو فانّه هويّة مظلمة بل من انّه نور الله فلا هويّة له ولا حقيقة له لنفسه فما عاد الى انّه بعضها
او خارج عنها عاد الى ما قلنا وهو ما اراد الله تعالى واليه الاشارة بقول جعفر بن محمّد عليهما السّلم كلّما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه
فهو مثلكم اي صفتكم مخلوق مردود اليكم لانّ الصّفة ترد الى موصوفها وقوله يلزم ان يكون غير الوجود الخ المفروض جزء للشّئ
لا يكون غيرا منه والجزء الّذي هو ركن اذا كان حصّة من جنس لا يتحصّص للشّئ قبل الشّئ بل معه وكذا حكم اوّل الاشياء اذ لا ينفكّ
مصنوع عن التّأليف لكن كالكسر والانكسار وقوله وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقوّمات اقدم من حصولها لما يتقوّم
بها اي الوجود هذا غير مسلّم بل يكون حصولهما معا لانّ احداث مادّة النّور وصورته هو احداثه بعينه وليس كما يتوهّم انّها مثل احداث
المخلوق كالبناء للجدار بل قال للشّئ كن فكان دفعة بمادّته وصورته ولم يكونا شيئا قبل ذلك فلذا ركّب لصورة امره كاف يشير بها الى الكون
ونون يشير بها الى العين ومجموعها كلمة واحدة وامر بسيط وبين الكون والعين ستّة ايّام هي حدود قابليّته وتمام مهيّته الكمّ والكيف
والوقت والمكان والجهة والرتبة وصورتها في الانسان النّطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحما وينشئ خلقا آخر ويدلّ على مدّة
السّتّة الايّام المضمرة الواو المحذوفة من بين الكاف والنّون للاعلال فانّها ستّة فكان الشّئ ومادّته وصورته بقول كن دفعة في المراتب
السّتّة بدليل انّ ضمير الامر الّذي هو فاعل يعود الى الشّئ الّذي لم يكن ولم يكن له ذكر قبل هذا فكان مع هذا فاعل امر الامر والفاعل
هو ذلك المفعول اشعارا بكمال المساوقة وعدم تقدّم اجزائه عليه بل كلّها خرجت في الكون معه فافهم ودع عنك العبارات
القشريّة الّتي ليس لها محقّق الّا التّوهّم فلا يستحيل ان يجمع حقيقته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادّة والصّورة اللّتين هما
جهة اعتباره من ربّه وجهة اعتباره من نفسه ولا يستحيل ايضا ان تنحلّ حقيقته الى اشياء المتحدة الحقيقة والوجود كما ذكرنا وقد
صرّح بهذه المساوقة في الاجزاء جعفر بن محمّد عليهما السّلم في حديث الاسماء كما في الكافي والتّوحيد قال انّ الله تعالى خلق
اسما بالحروف غير مصوّت الى ان قال عليه السّلم فجعله كلمة تامّة على اربعة اجزاء ليس فيها واحد منها قبل الآخر الحديث وجه الاستدلال انّها مع
كون بعضها من بعض حكم عليه السّلم عليها بالمساوقة بمعنى انّ العلّة انّما تتمّ علّة بتأثيرها في معلولها فتكون علّة بكون معلولها
كما في الابوّة والبنوّة فانّ الاب انّما يكون ابا بالابن اذ المراد بتلك الاربعة الاجزاء عالم الفعل والمشيّة وعالم الجبروت وعالم الملكوت
وعالم الملك كما حقّقناه في شرح هذا الحديث الشّريف والمراد بالاسم المخلوق منها هو مجموع العالم الّذي هو ما سوى الله تعالى فانّها اي
الاربعة لا تتحقّق قبله كما لا يتحصّص الخشب للسّرير بان يكون جزء للسّرير قبل السّرير وامّا على ما يفهم ظاهرا فذلك حكم من يصنع بالتّروّي
والتّفكّر ومن يكون في افعاله وعلمه التّقدّم والتّأخّر وامّا من ارادته احداثه لا غير ولا مضيّ معه ولا استقبال فلا يتحقّق في فعله التّقدّم
والتّأخّر ولا في مفعوله الّا في شرائط ظهوره وهي لا تتحقّق قبله كما في الكسر والانكسار والاب والابن وهذا الاشارة والتّصريح بطوله
الكلام العارف بفهمه من نحو الكسر والانكسار ونذكر في خلال الشّرح كثيرا من البيان وقوله ويمتنع ان يتصوّر تحليل حقيقته الى شئ وشئ اذا
اراد به الوجود الحقّ فكلامه حقّ لانّ هذه جهات الخلق واحوالها فلا يصحّ عليه شئ منها وامّا ان اراد به المطلق فله نصف يصحّ فيه كلامه
ولنا الكلّ في كلّ يصحّ كلامنا فيما يليق به وان اراد الخلق لم يصب الحقّ وقوله وصيّر الحقيقة الخ الكلام فيه كالّذي قبله لانّ الصّرف في

الخلق مجاز وفي المشية حقيقة وفي الحق تعالى حق **قال** بل فتلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات اذ كل
وجود سوى الوجود الاول البسيط الذي هو نور الانوار فتلزمه مهية كلية امكانية تتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها في الاذهان من
جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدا او رسما او غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا بالعرض **اقول** يعني ان
الوجود من حيث هو لا يلزمه لذاته شيء لاستغنائه فلا تلزمه احكام الجنسية والفصلية وغيرهما وانما تلزمه باعتبار ما يتحصل به اي
بالوجود من المعاني والماهيات فظاهر كلامه انها تلزمه لكن احكام الجنسية والفصلية انما تلزمه باعتبار لحوق المهية به اين تلزمه في الخارج
ام في الذهن فان لزمته تلك الاحكام في الخارج كان اسوء حالا من غيره لان غيره ما تلزمه تلك الاحكام الا في الذهن كما هو معتقد
وان لزمته في الذهن لزمته في اينه او عرضية فان كان الملزوم ذاتية فقد ساوى المهيات وكان له وجود يتبدل عليه وان كان الملزوم
عرضية فالمتحصل به من المهيات هو العرضي والا كان ما هو ذاتي لازما لما هو عرضي والعرضي منه ليس هو المراد لان المراد حقيقته لا
عرضية فان قال انها تتحد به خارجا وتغايره ذهنا والعرضي لا يوجد خارجا فوجب عليه ان لذاته لا يلزمه شيء من تلك الاحكام ولا شك
ان كل متشخص خارجي زيد لا تلحقه لذاته تلك الاحكام ولكن المفروض لحوقه حال تكثره بما يلحقه سواء كان خارجا ام ذهنا ثم اعلم ان
الوجود الذي يدعي ان هذه الاشياء تلزمه هل هو تلك الذي لا جنس له ولا فصل ام غيره فان كان غيره فاين كان حين حكم بوحدته وان
كان هو ذلك فانه قد حكم بانه غني عما سواه فان كان غنيا فكيف يلزمه ما هو غني عنه فلما لزمه ظهر انه غير غني فاذا ثبت لزوم شيء لمحل
لزمه في الخارج ام في الذهن كما ذكرنا فلزومها له في الخارج لا شك انها مقومة له ولا سيما اذا كانت متحدة به فقد لزمته لذاته فلا
تنفك عنه في الخارج انما تنفك بالتحليل العقلي وهذا وجه المساواة لغيره وانه لا يمكن ان يتحقق في الامكان شيء بسيط لان الله
سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه كما قال ابو الحسن الرضا عليه السلم وقوله وقد تلزمه اي هذه
الاحكام بسبب انضمام الماهيات والمعاني والانسب بمذهبه ان تقول المهيات والمعاني بسبب انضمامه اليها وكل تتصف المهيات بها انها تلزم
انضمامها به وان كان فيه تفصيل مع ان المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلم ان الاحكام لاحقة للماهيات وان كانت المهيات متقومة
بالوجود بالتحقق ومتقومة بها في الظهور والعقل الصحيح مطابق فيما يدركه لما قالوا عليهم السلم لانهم يجعلون الوجود هو الهيولى التي
تكون المادة حصته منها والمهية هي الصورة والاحكام انما تلحق الصورة عندهم بل عند المصنف لانه لا ينكر انك لو اخذت خشبة وشققتها
نصفين وعملت نصفا منها صنما والنصف الاخر بابا فان الخبث والطيب لاحقان للصورة لا للمادة وقد حكم الفقهاء انه لو نزى كلب
على شاة فولدها فان كان الولد صورة كلب فهو حرام نجس ولو كان صورة شاة كان حلالا طاهرا والمادة واحدة واذا نسب المصنف هذه
الامور الى المهيات لم يضطرب قوله لان حكم ان الوجود مبرء عنها فكيف تلحقه وتلزمه لانها اذا لزمته وان كان باعتبار شيء اخر فقد اتصف
بها وجرت عليه احكامها لانه انما فرق بين الذهني والخارجي بكون الذهني لا تترتب عليه الاحكام والخارجي تترتب عليه ولا
موجب لذلك الا كونه خارجيا لانه هو المحقق ولا يتحقق في الخارج الا بالمهيات وقبلها ليس شيء الا في الذهن كالمهيات الكلية
ولا حكم الا للخارجية مع انه قال ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي تترتب عليه اثاره فتدبر في هذه الالزامات والحاصل انك اذا نظرت
الى ما ذكرنا وتذكروا لم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلم مثل قول الرضا عليه السلم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك
لا يعلم الا بما هيهنا ظهر لك بمعرفة شيء مما ظهر لك معرفة ما غاب عنك فقد اشرنا سابقا وصرحنا وكررنا مرارا ان الوجود المخلوق
لم يتحقق في الخارج قبل انضمام المهية اليه لانها نفسه ولا يتحقق الشيء بدون نفسه وهي ملزومة للاحكام وليس كما يذهب اليه من تحققه
في الخارج قبل انضمام المهية وقبل لحوق الاحكام فلما لزمته المهية لحقته الاحكام لتنوعه فلا يتعين من العارضية لان هذا انما يصح اذا
صح حصوله خارجا قبل المهية ولا يصح عندنا لان ماهيته هي جهة انيته فكيف يحصل خارجا قبلها لانهما في نفس الامر كالكسر والانكسار
لان المهية مثل التكون فلا يكون قبل ان يتكون ولا يتكون قبل ان يكون فلما كونه تكون فحصل في الخارج معها ملزوما للاحكام

وأبى بيان تكوين الماهية بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه لا كما يقولون انها غير مجعولة بنفسها مطلقا او الا بجعل الوجود على الخلاف بينهم واما ثبوت عدم تحققه عند المص الا بلزوم الماهية وان لم يرد ذلك لكنه يلزمه فلحكمه بان كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذي سموه الانوار يلزمه ماهية كلية امكانية الا ان ارادته تدور على الوجود المطلق ويلزمه ان يكون وجود الخالق سبحانه والوجود الحق المخلوق به ووجود الخلق حقيقة واحدة بسيطة في ذاتيته محض انية الوجود فتصدق على كل واحد من الوجودات الثلاثة فتميز كل واحد من الاخر بخاصته كما قال بعض النحاة في تمثيل انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف بالجيم والحاء والخاء فعلامة الجيم نقطة من اسفله كوجود الحق المخلوق به وعلامة الخاء نقطة من اعلاه كوجود الخلق وعلامة الحاء عدم العلامة كوجود الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا واكثرهم ما يعني بالوجود في الكلام عليه الا هذا فيلزم بان الوجود الحق تعالى احد افراده ما لم تراهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون فمن كان يقول بهذا فذرهم وما يفترون فلقد ضلوا واضلوا ان الوجود الحق عز وجل ليس لاحد من جميع ما سوى الله تعالى ان يتكلم فيه فان المتكلم فيه لا يزداد من الله الا بعدا واما ما اراد تعالى منهم من معرفته فهو ما وصف به نفسه لهم في انفسهم وهي صفة مخلوقة هي ذاتك اذا القيت عنها من وجدانك كل ما لم يكن ذاتها التي لا يمكن فهمها قبله حتى الاشارة والالقاء كما قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر الحديث واجمله في قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهي آية الله اي آية معرفته كما قال سيد الوصيين صلوات الله عليه وعلى آله الصفة استدلال عليه لا صفة تكشف له والمراد بهذا هو المعروف باصطلاح الحكماء الالهيين بالعنوان وبلسان اهل البيت عليهم السلام هو مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان كما قال الحجة عليه السلام وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء من ادعية شهر رجب هذا العنوان دليل المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذات كالكتابة فانها يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده ما لا عند الوعد وبوجوده ولا يعرف حسن الكاتب او قبحه فافهم و هذا المقام الذي لا فرق بينه وبين الله سبحانه من حيث الفعل كالحديدة المحماة لا فرق بينها وبين النار في الاحراق لان الاحراق الحديدة فعل النار التي قامت صفته واثره بالحديدة فالنار هي المحرقة بفعلها الذي صفته الحديدة فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته لانه صفة الظهور لنا بنا فالصفات صفات معاني المقام والاسماء اسماء معانيه كما قال الرضا عليه السلام واسماؤه تعبير وافعاله تفهيم يعني ان اسماء الله عز وجل تعبير يعبر بها المعلم ليفهم او يعبر بها سبحانه العباد ليفهموا ما يريد منهم وافعاله تعالى تفهيم ليستدلوا بها والحاصل ان الوجود الذي يطلق في مقام بيان صفته لا يجوز ان يكون هو وجود الله تعالى ولا الوجود المطلق الصادق عليه وعلى غيره فان الوجود الصادق على غيره كاذب عليه تعالى بكل معنى وبكل ارادة وانما يجوز في الوجود المخلوق وهو لا ينفك عن نفسيته هو بنفسه التي هي الماهية فكل مخلوق جزءان الجزء الاعلى هو الوجود وهو جهته ذلك الشيء من ربه كما قلنا مكررا والجزء الاسفل هو ماهيته وهو جهته من نفسه فاذا تكلمت في الوجود المخلوق فانت تتكلم في جزء الشيء واعلم ان هذا الجزء الشريف يسمى في عرف ائمتنا عليهم السلام بالفؤاد وهو معنى قول الصادق عليه السلام واذا تجلى ضياء المعرفة في الفؤاد احب واذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه تقلبه بالمعنى وبنور الله في مثل قول امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعني بنوره الذي خلق منه واذا تكلمت في جزء المركب الذي هو الوجود المخلوق كان كما قال المص متصفا بتلك الاوصاف الخ فقوله دون الوجود الا بالعرض فيه ما سمعت **قال الشارح** في كيفية شموله للاشياء شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضيا ولا كليا طبيعيا بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العلماء الراسخون في العلم **اقول** اعلم انهم قد يريدون بكون الكلي شاملا للجزئيات انه هو كونه مشتركا بين افراده مطابقا لكل واحد منها بحقيقته اي ان حقيقة كل واحد من تلك الافراد بعد رفع ما عرض من المشخصات العارضية عين حقيقة ذلك الكلي ومثلوا له بخواتيم منقوشة بنقش واحد اذا طبع بواحد منها

على شمعة وظهرت صورة ذلك النقش واذا طبع بالآخر على ما في تلك الشمعة من صورة نقش الاول لم يحدث بالثاني الا ما حدث بالأول فهو
وهكذا شأن الخواتم فالنقش الواحد الذي نقشت به الخواتم هو مثال الكلي وما في الخواتم مثال الجزئيات وهذا يمشي على رأي من يقول
ان ما في الخيال اصل لما في الخارج وما في الخارج مشتق منه وفرع له واما على رأي من يقول ان الكلي معنى انتزاعي انتزع من الأفراد الخارجية
بان نظر اليها فوجد منها شيئا في الخارج يوجد في كل فرد هو حقيقته وانما تمايزت بمميزات عارضة لتلك الحقيقة التي يكون ما في كل فرد
منها بمنزلة جزء من كل كما هو شأن الحصص التي تتميز بعضها عن بعض بالعوارض كالحديد في المسمار والسيف والسلسلة الحديدية وغير ذلك
فنظر في مادة المسمار وفي مادة السيف وفي مادة تلك السلسلة فاذا هي حديد فانتزع منه صورة ظلية في ذهنه من ذلك الحديد الموجود
خارجا ووصفها وسماها بملاحظتها في الخارج فكان ما في ذهنه صادقا على تلك الأفراد المعمولة من مادة واحدة لأن تلك الصورة الذهنية
انتزعت مما في الخارج انتزاعا ظليا عارضا منفصلا في الحقيقة عن حقيقة الحديد الخارجية فمثاله كنقش واحد طبع في شمعات
متعددة فالحديد صورة ما في الخاتم والمسمار والسيف والسلسلة مادتها صورة ما في الشمعات المتعددة ففي الحقيقة الذهنية هي حصص
وفي الحقيقة الخارجية اجزاء وفي الحقيقة عند من يفهم ان تلك الحصص مواد قطعت من كل لا كلي ظهرت من كلي وان كان يجدها في
ذهنه كلي لكنه بناء على ان ما في الذهن اصل لما في الخارج المص وان كان بعض عباراته يلزم منها ذلك ولكنه لا يلتزمه في حق الوجود
بل يلتزم في حق حقيقة الوجود انه ليس له وجود ذهني وانما يوجد في الذهن منه العرضي كما في هذا الكتاب وان كان في غيره يحكم بالاولية
كما في الكتاب الكبير فاذا عرفت هذا فاعلم ان المص عنده على ما يظهر من كلامه انه كما ان شمول حقيقة الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي لجزئياته
كذلك ليس كشمول الكل لأجزائه بناء على ان الكل غير الأجزاء وحقيقة الوجود عين ما يتحد به في الوجود مع المهيات من مراتبها اذا قطع النظر
عن خصوصيتها فتعليله بانه ليس كشمول الكل لأجزائه لأن الكل غير اجزائه عليل لأنه ان اراد انه غيرها في الحكم فكذلك حقيقة
الوجود غير ما تتحد به مع المهيات من مراتبها والا كان محدودا لأن كل شيء وقع عليه الحد ففيه حقيقة الوجود متحدة بماهيته وما يلحقها
وان قيل ان الحد انما هو للمحدود لا للحقيقة قلنا هي بدن الحقيقة لا شيء فالمحدود فان قيل المحدود ما حفظته الحقيقة فيحد هو
خاصة دونها قلنا فاذن المحدود ذهنية لا خارجية لأن الخارجي ان اعتبر مغايرته خارجا انتفى الاتحاد المدعى وان لم يعتبر امتنع
تعريفه فلا يمكن تعريف شيء خارجي اذ ليس في الخارج الا حقيقة الوجود وعلى هذا يرتفع الثواب والعقاب عن جميع الموجودات الا في
الأذهان لأن الثواب والعقاب للأحكام الخارجية المتعلقة بالحقائق الخارجية لأنها اذا حكمنا بانها حقيقة الوجود وهي التي تلحقها احكام
المراتب والمهيات الا باعتبار حصولها في الأذهان فان اتصفت حقيقته باحكام المهيات والمراتب خارجا وقع التحديد والا
فلا يلحق احدا من الأحكام الشرعية في الدنيا ولا في الآخرة شيء لأنها لا حقيقة للموجود خارجا في صورته وحقيقته فيجب ان يكون الكل
هو الأجزاء من حيث الحقيقة مع قطع النظر عن الأحكام والخصوصيات اللاحقة للمراتب والهيئات ففي الحقيقة اذا فتحت عين البصيرة
ونظرت في الكلي والكل والجزئي والجزء مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية التي بنوا عليها احكام الفرق بين الكلي والكل وجدت
انهما شيء واحد انما حصل الفرق باعتبار خصوصيات المراتب المفاهيم الذهنية التي منشؤها الاعتبارات الفرضية وان شمول
حقيقة الوجود الذي اشار اليه ليس الا كشمول الكل للأجزاء والكلي للجزئيات على ما بينا من معنى الكلي وانه ظلي ذهني انتزاعي
القوم انما فرقوا بملاحظة خصوصيات المراتب المتحصلات وهو لم يعتبر في شمول الحقيقة شيئا من تلك اللواحق بل يقول حقيقة
الوجود ليس كشمول الكلي للجزئيات ولا الكل للأجزاء بل هي عين ما يتحد به في الوجود مع المهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصياتها
فكذلك حقيقة الكل عين اجزائه اذا قطع النظر عن خصوصياتها فافهم وتفهم ولا تقنع بمجرد العبارات فقوله بل ضرب من الشمول الخ
ويريد بانه شمول لا يلحقه به نقص ولا قصور ولا ريب انه لو اعتبر شمولها على ما هي عليه بما هي عليه لحقه نقص وقصور كما في الكل
مع اجزائه لأن النقائص من العوارض فان الكل شموله للأجزاء مع قطع النظر عن خصوصيات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك

الخصوصيات فان قيل ان كان شمول حقيقة الوجود للأشياء كشمول الكلي لجزئياته لزم ان توجد بكلها في واحد من الأشياء ولا ريب انها ليست كذلك والحديث القدسي المتفق عليه قوله تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي الحديث يشعر بعدم ذلك وان كان كشمول الكل لأجزائه لزم الا توجد الحقيقة بكلها في شيء كما هو شأن الكل واخر الحديث القدسي المذكور قوله ووسعني قلب عبدي المؤمن يشعر بعدم ذلك قلنا ان المص لم يرد كل الوجود لينافي شمول الكل ولا بعضه لينافي شمول الكلي وانما يريد حقيقة الوجود وهي تصدق على الكائنات كما هو شأن حقائق الأصول مثلا كالماء فان حقيقته كما تصدق في كله تصدق في القطرة ولا ينافي ذلك الشمول شمول الكلي كما في اخر الحديث المذكور ولا شمول الكل كما في اوله فتفهم والمص جعل شموله بالاشتراك المعنوي الفردي لانهم يجعلون للوجود اطلاقات ثلثة الاول المفهوم وهو الوجود المطلق وفي هذا الاطلاق شموله عقلي وعندنا مثاله بالاشتراك المعنوي وهو بوضع اللفظ بازاء حقيقة واحدة مختلفة الأفراد والمراتب بالشدة والضعف بوضع واحد كحقيقة البياض في تفاوت مراتبه فان الوجود في الواجب اشد منه في الممكن لان هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعية بحسب افهامهم والثاني هو الحصة من المفهوم الأضافي اي مع قيد الأضافة لتقييده في الفهم بلحاظ البعضية يعني احد فردي المطلق والثالث هو الفرد يعنون ان للوجود في الخارج فردا يصدق الوجود عليه بالهو هو كما يمثلون له بالبحر وما يعرض عليه كالأمواج فيجعل الوجود في شموله للأشياء كالأول والثالث في الشمول وما الأول الا كالكل وما الثالث الا كالكلي والكل فتفهم **قال** وقد عبروا عنه بالنفس الرحماني وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء وبالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات وبنزوله في منازل الهويات **اقول** النفس الرحماني بفتح الفاء وسكونها فعلى الفتح شبهوا الوجود بالنفس لان النفس يخرج من جوف المتكلم ممتدا الى الهواء وهو الألف اللينة وطولها الف الف ذراع وهو هيولى مثال الحروف فاول ما يخرج عنها الألف المتحركة وهي الهمزة وهي اول اللفظ الذي هي طولها الف الف ذراع بمنزلة عقل الكل وهو اول الوجود المقيد فالمتحركة اول الحروف واخرها الميم وكلها شعب تجري من الألف اللينة فهي منه بمنزلة الشعب تجري من النهر فاللينة هي النفس بفتح الفاء الممتد من جوف المتكلم الى الهواء فالحروف حصص منه وكل حرف مركب من مادة هي حصة من ذلك الألف ومن صورة هي هيئة تلك الحصة في المخرج من الضغط والقلع والقرع فالألف اللينة الممتدة الى الهواء مثل للوجود المنبعث من فعل الله سبحانه وامتداد الألف مثل لانبساط ذلك الوجود في هواء الأمكان الذي هو العمق الأكبر والأصوات والحروف المتعينة في مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط والقلع والقرع مثل لأفراد الموجودات في امكنة حدودها المتعينة بما يلحقها من العوارض الخارجية والمشخصات للماهية كما هو حكم الهيولى مع الحصص المأخوذة منها للأفراد الخارجية المتعينة بالمعينات العارضية وهكذا المثال بالبحر وامواجه وبالمداد والحروف المكتوبة منه وبالأعداد الناشئة من ظهورات الواحد هيئاته لانه وبالماء مع قطع النظر من الثلج وبالثوب تلونه بالأصباغ المختلفة و كلها بمعنى واحد ترجع الى معنى واحد من الشمول كما ذكرنا وعلى سكون الفاء يراد بالنفس التي هي صفة الرحمن واثره منسوبة اليه وبها تجلى الرحمن على العرش فظهرت على اركانه الأربعة بكل الوجود بانشاء الأربعة الخلق ومحله الركن الأسفل الأيسر من العرش وهو النور الأحمر وبابه جبرئيل عليه السلام والرزق ومحله الركن الأعلى الأيمن من العرش وهو النور الأبيض وبابه ميكائيل عليه السلام والممات ومحله الركن الأعلى الأيسر من العرش وهو النور الأخضر وبابه عزرائيل عليه السلام والحيوة ومحله الركن الأسفل الأيمن من العرش وهو النور الأصفر وبابه اسرافيل عليه السلام قال الله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وهي نفس الولي عليه السلام المعبر عنها بصدر العالم والنفس الكلية ونظيرها الباء في الحروف اللفظية وفي الحديث على ما رواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم وقول بعضهم على الوجه الثاني والنفس بالسكون كلما ارادت النفس ان تتكلم بحرف فتارا هيأت مخرج ذلك الحرف فيعرضه ذلك ويحله فهو امر واحد لم يرده بمخارج الحروف حين التكلم يعرضه العوارض الحرفية المختلفة لا

معنى له اذا جعله تفسيراً للنفس الرحماني بسكون الفاء وانما هذا تفسيره بالفتح والحاصل انهم يجعلون حقيقة الوجود شيئاً واحداً بسيطاً وانما تكثر معناه وتباين افراده الموجودة لاجل اختلاف ظهوره الحاصل باختلاف مظاهره من غير تعدد في الحقيقة من حيث هي ويمثلون لذلك بالشمس واشراقها على الزجاجات المختلفة الالوان بلا تعدد في تلك الحقيقة ولا تجزية ولا تبعيض فهو الكل في الكل وانت اذا فهمت كلام الماضي فيما اقول لك الآن عرفت انهم ما فهموا ما يقولون ان تمثيلهم غلط ولو عرفوا الحقيقة لاصابوا في المثل وبيان غلطهم في المثل انهم جعلوا الوجود كالشمس واتحادها واختلاف اشراقاتها على الزجاجات المختلفة فان المختلف هو العكوسات الاشراقات والمثال الحق ان حقيقة الشمس غير حقيقة الاشراق وهو واحد اما العكوسات المختلفة فهي في تحققها خارجاً مختلفة الحقايق لان استضائة الزجاجات انما تحققت في الخارج بحيث تعلقت بها الارادة الكونية بقابليات الزجاجات لها ولا كون لها خارجاً قبل قابليات الزجاجات فالموجود في الحقيقة مثالها الاضواء المنعكسة ولا ريب في تغايرها في انفسها فلا يجمعها الا حقيقة كلية لا بسيطة متشخصة ونظيره ما قال الشاعر ارى الاحسان عند الحر ديناً وعند النذل منقصة وذماً كقطر الماء في الاصداف در وفي بطن الافاعي صار سماً ولا شك ان اللؤلؤ والسم حقيقتان مختلفتان ولا شك ان اصلهما من ماء واحد لا يجمعهما حقيقة واحدة من الماء والا لكانت حقيقة النحاس وحقيقة الانسان واحدة لانهما خلقا من العناصر والمنعكس عن الزجاجة ليس الواقع عليها والا لذهب الواقع اذا انعكس على الارض بل هو نور من الواقع على الزجاج فهو جزء من سبعين جزء من ذلك الواقع لانه شعاعه فالمنعكس الاخضر غير المنعكس الاحمر لمغايرته له في المادة والصورة فليس الوجود المتكون منه بل هو المتكون منه عمرو الا بلحاظ المعنى الثاني الذي هو الحصة اي المفهوم بقيد الاضافة ولو قيل به لكان الوجودات هذه الافراد جنس فاذا صدق على كل واحد منها الحقيقة وقع التحديد في المفهوم والمصداق على الخارج لا تلحق الاحكام العارضة له بالاجزاء ولا يجري عليه فلا يكون مفهوماً منه ولا له للحوق كل حكم ما يعرض له فيفترقان ومع الصدق يقع التحديد وغلطهم في المثال لتوهمهم ان المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق المتحد وليس كذلك بل المنعكس ظل للمشرق يتوقف تكونه على القابل فحقيقته هو الموجود المختلف بما هو مختلف والمشرق صانع والمنعكس مصنوع والصانع غير المصنوع فقولهم ان النفس الرحماني بالسكون هو الذات المنبسطة على الكل غلط لان الواحد المنبسط غير المتعدد المقبول بالقوابل لان المقبول آثاره المتعددة التي لم تكن جزءاً من تلك الحقيقة المنبسطة وانما هي تعلقات ووجوه منها لم تكن موجودة معها ولا في رتبتها ولا جزءاً منها ولا متصلة بها ولا قائمة بها قيام ظهور ولا قيام تحقق ولا قيام عروض انما قامت بها قيام صدور بل كل وجه تعلق منها فانه في مقامه الذي خلق فيه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لا يملكون تأخيراً عما قدمتهم اليه ولا يستطيعون تقدماً الى ما اخرتهم عنه فهي فانبساط ذلك الوجود بالظهور بآثاره لا بذاته فتفهم وقوله وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء نريد يحن به وسعت كل شيء بآثارها لا بذاتها والا لتساوت الاشياء في الخير وآثار الخير وان كانت ابيض خيراً لكنها لما لم يتحققوا في انفسها الا بقوابلها كانت حقايقها على حسب مقتضى قوابلها فمقتضى قبول الاجابة يكون به الاثر المقبول خيراً ونيراً ومقتضى قبول الانكار يكون به المقبول شراً ومظلماً والكتاب والسنة مشحونان بالاشارة الى هذا من ذلك قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم والقلوب اصلها النور فطبع الله عليها بانكارها فكانت ظلمة وقول الصادق عليه السلام العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال السائل فالذي في معوية قال عليه السلام تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل وقوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً لان ما زاد الظالمين خساراً فبظلمهم الا فانه لو اقترن بايمان المؤمنين كان شفاء ورحمة ومثله ما روي في حديث العقل الكلي اياك اثيب واياك اعاقب فهو قولنا في قوله ونزوله في منازل الهويات فانه لا ينزل فيها بذاته وانما ينزل فيها بآثاره المفعولية ومظاهره الفعلية وهو على ما هو عليه كما يظهر السراج باشعته فان انبساطه بآثار فعله لا بذاته والآثار محدثة به لا منه قال ويستعمل بمعنى الكلام من ان الوجود مع كونه امراً متشخصاً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه متشخصاً لما يوجد من ذوات الماهيات

الكلية كيف يتحد به او يصدق هو عليه في الخارج بعرض مفهوم عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي **اقول** يعني به وجود المبهم الذي
مرة يكون رباً ومرة يكون عبداً وقد علمت بان هذا الوجود المشار اليه لا يصلح لله سبحانه ولا يصلح لخلقه لان الشخصي المتشخص بذاته
في الخارج فهي في كونه وتشخصه وتشخيصه عما سواه لا يكون الا رباً والمتحد بها يوجد به بحيث يصدق ذلك الموجود به عليه في الخارج و
يعرض مفهومه في الذهن على الموجود به بحيث يكون عارضاً في التعقل على ما وجد لا يكون الا عبداً ناقصاً محتاجاً لا يصلح الا
لبعض الخلق كالاعراض مع انه اذا صدق المهيات الكلية عليه في الخارج فقد كان المصداق كلياً فاذا كان الخارجي كلياً كانت
مفهومه كلياً موجوداً في الذهن عارضاً لها فيكون جنساً او فصلاً او غيرهما كما في سائر المفهومات الكلية فيجري عليه التحديد وهو
قد منع منه قبل ذلك فقال دون الوجود الا بالعرض يعني ان هذه الاوصاف انما تلحق الماهيات الكلية لصحة نقلها بذاتها الى الذهن
دون الوجود فلا تلحقه هذه الاوصاف الا بالعرض لكونه عارضاً لها عند التحليل العقلي فقلنا بجواز ذلك وحكمك بصدق المهية
الكلية عليه في الخارج لا يصلح الا لكونه كلياً في الخارج فاذا حلله العقل لم يحلله عن كليته الا انه لو كان جزئياً في الخارج لم يصدق
عليه المهية الكلية فان كان متشخصاً في نفسه امتنع الصدق الا باعتبار تعدد الحيثية وان كان كلياً في نفسه لم يحلل العقل
كليته بل ينقله بها الى الذهن ويقع التحديد ودعوى ان الانتزاع لا من حيث الامر الخارجي لمغايرته للمفهوم فتكون جهة الانتزاع
اعتبارية لحكمه بانه عارض عليها والاحكام الاعتبارية غير متحققة في نفس الامر غير صحيحة والا لكذب الانتزاع مع انا فرضنا
تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلاً ونقلاً على ان صحة الصدق خارجاً تحقق الاتحاد ومفاد تحقق الاتحاد واللازم منه ان
يكون للوجود حصولان حصول معناه في الذهن وهو نقله الى الذهن مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يعني مجرداً عنها
الحصول العرضي الانتزاعي لان الوجود متحد في الخارج الذي هو متحقق الحقيقة بالماهيات الامكانية الكلية دون الحصولين
الحصول المعنوي الذاتي والحصول العرضي اذ المنافي لهذا انما المغايرة الذهنية الاعتبارية وهي غير موجودة لان الموجود انما هو
الاتحاد والتحليل العقلي يشهد بعدم تحقق المغايرة مع الاتحاد خارجاً الا بلحاظ التركيب فانما معقولية عارضية الوجود فانما هو
باعتبار الحمل الصناعي مثل هذا موجوداً وباعتبار انما هي الوجود الحقيقي الذاتي الخارجي فانه بلحاظ التعدد الواقعي الذي هو تركيب
هذا الشيء من قابل ومقبول او من جهة خالقه وجهة نفسه كما قلنا سابقاً مع لحاظ ان المهيات في نفسها غير مجعولة بل هي صور علمية
ثابتة في ذاته تعالى كما يقول اهل الاشراق او في الامكان الذاتي كما يقوله المعتزلة وانما المجعول وجوداتها انه يكون عارضاً فلما
راوه عارضاً مستقبل اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم وهذا الريح من هوى النفس المتحد
بها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** ويظهر لك ايضاً انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة
بذاتها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود
الحق الاول الذي لا ماهية له لانه الصريح الوجود الذي لا اتم منه لا اشد قوة وكمالاً ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا يحده حد ولا
يضبطه اسم ورسم لا يحيط به العلم وعنت الوجوه للحي القيوم **اقول** لا يصدق القول بكون حقيقته مع تشخصها بذاتها مختلفة
الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الخ الا ان تكون تلك الحقيقة هيولى لتلك الاشياء المتعددة كالخشب الذي حقيقته متشخصة بذاته
الخشبية المتحدة بما في السرير والباب والسفينة من المواد الخشبية الا انه مع هذا فانا لا نحكم ببساطة الخشب بل هو مركب من مادة
وصورة والسرير مركب من مادة هي تلك الحقيقة المركبة من مادة وصورة وهي الخشب ومن صورة وكذلك الباب والسفينة والوجود ايضاً كل مركب
من مادة هي جهة من ربه ومن صورة هي هويته والاشياء منه اجزاء او جزئيات على نحو ما اشرنا اليه سابقاً يعني حصصاً منه تتحقق و
تتميز كل حصة بتشخصاتها ومميزاتها وهذا كله على قولهم باتحاد حقيقة الوجود في كل موجود كما قلنا في الخشب بالنسبة الى ما صنع
منه واما على قولنا تبعاً لقول ساداتنا وموالينا ائمة الهدى صلى الله عليهم اجمعين بان الوجود حقائق متعددة فالاول وجوهم

الاربعة

الاربعة عشر معصومًا عليهم السلام لا غير لم يخلق الله شيئًا غيرهم ولم يخلق من حقيقتهم غيرهم ثم خلق من شعاعهم الانبياء عليهم السلام كلهم ثم
خلق من وجود الانبياء عليهم السلام وجود المؤمنين فهكذا الى الثرى كل حقيقة عليا لم يخلق من ذاتها السفلى وانما خلق السفلى شعاع
من شعاع العليا فالعليا مثلا كالشمس نفسها والسفلى كشعاعها المشرق على الارض وكل رتبة حقيقة في محلها ولما دونها
وشعاع واثر لما فوقها ثم افراد كل رتبة كالخشب وما عمل منها لتمثيل بالخشب مما هو لافراد كل رتبة واما الوجود الحق عز وجل
فكما قال عليه السلام لعنصا الورى بمعرفتك عجز الواصفون عن صفتك تب علينا فانا بشر ما عرفناك حق معرفتك
سبحانك تباركت رب العزة عما يصفون وقوله لا ماهية له يعني مغايرة لوجوده تعالى بحال والا فله ماهية هي عين وجوده بلا مغايرة لا خارجا ولا
ذهنا ولا فرضا ولا اعتبارا بل وجود وماهية وذات وعلم وقدرة وسمع وبصر وحياة وعزة وقدس وما اشبه ذلك الاشياء بجهة واحدة
اختلفت اعتبارا متعلقاتها تأثيرات افعاله تعالى ولا سبب لذلك الا التعلقات فعله بمفعولاته التي هي مظاهر معاني افعاله الحسنى ومثاله
العليا لا اله الا هو العزيز الحكيم قال المشعر الثاني في حقيقة الوجود اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا
حقيقة موجودة وعليه شواهد قطعية الاول ان حقيقة كل شئ هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره واحكامه فالوجود اذن احق
الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل حقيقة ولا يحتاج هو في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى
فهو بنفسه في الاعيان وغيره اعني المهيات به في الاعيان لا بنفسها اقول اعلم ان الباحثين عن هذا الشأن اختلفوا بعد
اتفاقهم على حصول موجودات في الخارج فيها هل هي وجودات وهو المتحقق في الاعيان بل هي نقوش فهوانية ام هي وجودات بحت
حادثة امتيزت بذواتها من غير وجود غيرها يقيمها ولا ماهية سوى ذواتها ام وجودات ازلية قديمة تعينت بما عرض لها من الماهيات
الاعتبارية الموهومة ام وجود واحد بسيط ذاتي ازلي تكثرت تعيناته بما لحقها من احكام مراتبها بحسب كل مرتبة في احكامها
ام وجود واحد بسيط فعلي ازلي تكثرت تعيناته في مراتبها بحسب احكام تلك المراتب ام كل موجود وجودان وجود حق ووجود خلق
تعين الحق بالخلق والخلق بما لحقه من احكام مرتبته ام وجودان وجود حق لم يتعين مع وجود خلق تعين باحكام مرتبته ام هي ماهيات
بحت مكونة بانفسها من غير وجود سوى حصولها في الخارج ام مكونة بوجود عارض عليها به كانت من غير ان يكون جزءا ذاتيا
لها ام ماهيات غير مكونة بل ضوء عليه اظهرت في الاعيان بما عرض لها من احكام الاكوان ام هي ماهيات ثابتة اللبس ثوبا
به ظهرت في الاعيان كالالوان الثابتة في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور السراج ظهرت للناظر اليها ام هي ماهيات موهومة التحقق
في الاعيان وانما هي نقوش انتزاعية فهوانية منتزعة ام هي متقومة من وجود اعتباري وماهية متحققة ام بالعكس ام من اعتباريين
فهي موهومة التحقق ام هي مركبات من وجود وماهية كل فرد مركب من وجود وماهية في الاعيان بمعنى ان التحقق للوجود خارجا والجهة
في الخارج متحدة بمعنى انها تصدقت عليه بعرض له ما يلحقها بسبب عرض لزومها له وان كانت مغايرة له في الذهن كما يذهب اليه المص
واتباعه ام هي مركبات كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته ومن ماهية هي صورته وهذا هو الذي انذهب اليه كل منهما متقوم بالآخر
فالوجود متقوم بالماهية تقوم ظهور والماهية متقومة بالوجود تقوم تحقق فهما متلازمان بالترابط والتداخل من غير اتحاد ولا استهلاك
ولا انفصال بل بينهما تداخل وتمازج كتداخل اجزاء الظلمة باجزاء نور السراج فان نوره ينبعث عنه على هيئة مخروط قاعدته عند السراج
ورأسه الى حيث ينتهي والظلمة التي تمازجه وتقوم بها على هيئة مخروط رأسه نقطة عند السراج ثم قاعدة مخروط نوره وقاعدة
مخروطها الى حيث ينتهي النور وذلك في الشدة والضعف كل على عكس الآخر واما في الحجم فظاهر انه على العكس في النور خاصة
فهما في الحقيقة كرتان مثل الحلقتان متقابلتان بقطبيهما وسطحيهما واستدارتهما اما القطبان فالنور يدور على السراج على
التوالي واما الظلمة فتدور على نفس النور من حيث نفسه لا من حيث السراج على خلاف التوالي واما السطحان فالنور سطح كرته عند
منتهيه الى جهة الظلمة واما الظلمة فسطح كرتها عند جهة سطح النور بالمقابلة لا بالتوازي اما في الاستدارة فكما سمعت في

استدارتهما

استنادهما على قطبيهما فالوجود احدثه الله تعالى بفعله بذاته اولا كوما بالذات من غير وجود زائد على ذاته ولا قائم بماهيته واما الماهية
فاحدثها الله عز وجل ثانيا وبالعرض باثر فعله الذي احدث به الوجود وذلك الاثر فعل ثان اشتقه عز وجل من الفعل الاول كاشتقاق
النور من المنير فهو منه جزء من سبعين جزءا فبه احدث الماهية من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربه كالكسر فانه حدث من
فعل الكاسر والانكسار خلق من نفس الكسر من حيث نفسه لا من حيث فعل الكاسر بفعل اشتق من فعل الكاسر للمكسور كما قلنا في
النسبة ولذا نسب الى المكسور بنفسه فكان فعلا له وهو المعبر عنه بالقبول الا ترى انك اذا نظرت الى امر الله تعالى وتاملت فيه
وجدت فاعل امر الله تعالى هو المخلوق المكون فاذا قال تعالى كن ففاعل امر الله ضمير يعود الى المكون لانه فاعل فعل الله انفعالا
فلذا قال فيكون فصار المخلوق فاعل كن ويكون فتفطن في هذه الاسرار التي حجبت بها الافكار ففاعل كن قابل الوجود وفاعل يكون
قابل الماهية وفي الحقيقة لم يتم الموجود بهما بل مع نوع التلازم فخلق الله من نفسيهما التلازم بفعل مترتب على فعليهما كما تقدم
ثم الزم بينهما بفعل رابع مترتب على الثلاثة فالافعال كما ترى فالفعل الاول من مشية الله والثاني من ارادة الله والثالث من قدر الله
والرابع من قضاء الله فتم صنع الموجود بهذه الاربعة الحدود من هذه الافعال الاربعة وانا اريد بهذه الماهية قابلية الوجود ومجموعها
هيولى ومادة لما تحتهما فيؤخذ من المجموع حصة ويلبس صورة شخصية فالوجود هو الوجود بلحاظ انه اثر الله وصنع الله ونور الله وهو
الماهية بلحاظ انه هو فنفسه باللحاظ الاول من عرف نفسه فقد عرف ربه وباللحاظ الثاني انيته التي بها حجب عن ربه وما اجمع ما
ذكرت لك عند حيث انهم يقولون كان الوجود والماهية بايجاد واحد انا اقول بايجاد ايجادا حقيقيا كونيا متحققا في الخارج لا في
الاعتبار وانما اطلت هنا لاجل انتفاعك بهذه الاسرار الخفية ولتعلم مسلكي في امثال هذه القضية فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان المص يذهب الى الاول والثالث من الاقسام التي يراد من اطلاق الوجود المذكورة سابقا اعني ارادة المفهوم مطلقا
هو الذي يقال له الوجود المطلق الصادق عنده على الحق والخلق صدقا ذاتيا والحصة اي المفهوم بقيد الاضافة والفرد اي ما
يصدق عليه هذا المفهوم صدقا ذاتيا في الخارج بالهوهوية وعباراته تدور على الاول وكذا السادس عشر والثالث اعني المطلق والفرد
وتقريره واستشهاده عليهما وقد سمعت ما قلنا وستسمع فاول ما استشهد به ظاهر المصادرة وهو جعل الدليل عين الدعوى
فان قوله حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره واحكامه والقائلون بان الشيء حقيقته الماهية لا غير كما سمعت من الاقوال
المتقدمة يكون كلامه عندهم مصادرة وكذا بالنسبة الى قولنا الذي هو معنى كلام ائمتنا عليهم السلام وصرحوا به في كلماتهم وادعيتهم
من ان الموجود الحادث مركب من وجود وماهية فان الآثار بل الاحكام مترتبة على الماهية اكثر من ترتبها على الوجود ولا سيما احكام السعادة
والشقاوة في النشأتين والبرزخ نعم لو قال حقيقة كل من جهة ربه هو الوجود قبلنا منه بشرط ان يجعلها جزءا لا كلا وكيف يكون
الشيء الخارجي الحادث كل حقيقته وجوده والوجود خير لا تصدر المعاصي عنه وانما تصدر عن الماهية وهو يقول بهذا ولكنها عنده انما
تعتبر في الاذهان وهو انما يفرق بين الوجودين بترتب الآثار والاحكام وعندنا ان آيات الله في الآفاق وفي الانفس ترد ما ذهب اليه
وانا اضرب لك منها آية لو كان عندك ماء شديد الحرارة لكان يحرق بحرارته ولو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق
ببرودته فان اجتمعا عندك بغير تمازج مستهلك لصفتيهما ظهر اثر كل منهما على حدة كطاعة الشخص بوجوده الغير المستهلك حكمه
في الماهية وكمعصيته بماهيته الغير المستهلكة حكمها في الوجود ولو مزجت الماءين وبقيت صفة احدهما صدر عنها اثرها
خاصة كما لو اتحد الوجود بالماهية فان كان الحكم للوجود لم يصدر عن الشخص معصية وان كان للماهية لم يصدر عنه طاعة و
ان امتزج الماءان بالتعادل لم تجد حرارة ولا برودة كذلك اذا امتزج الوجود والماهية على هيئة تمازج الماءين لم يصدر عن الشخص
طاعة ولا معصية بل شيء ثالث ولو قال انهما اتحدتا بحيث يصدق عليه صدق حمل هو هو حقيقة خاصة لا ذاتي بل يصدق
الوجود بمفهومه البحت على الفرد الخارجي صدقا بالذات لم يصدر من هذا معصية قط واعتبار المغايرة في الذهن خاصة لا

يكون

يكون منشأ للمعصية كالو تصوّرت حرارة الماء البارد عند تصوّر عروض التسخين بالنار لم يمكن بذلك سلخها الا ان الفرض
والاعتبار لا يترتب عليهما في الخارج الآثار وان لحظ الوجود المطلق في الفرد بتصرف الى الوجود بطل اتحاد المهية بالوجود و
مغايرتها له في الذهن ثم ما في توجيه كلامه انه يعني ان الوجود ما به يتحقق كل شئ وكل ما هو كذلك فهو احق بان يكون متحققا
في الخارج فالوجود احق الاشياء بان يكون ذا فرد خارجي بنفسه اولا ان المهيات الذهنية بها يتحقق كل شئ عندهم ولا تحقق
لها في الخارج ثم ثانيا ان الوجود به يتحقق الاشياء الا انها من جهة علل الوجود كالعلة الفاعلة والغائية لا من جهة علل المهية فلا
يصح ان يقال به يتحقق الاشياء وحده لا مع غيره وثالثا فقوله ما به يتحقق كل شئ لا يلزم منه ان يكون متحققا في الخارج بنفسه بل
يكون تحققه منضما الى غيره كالجزء من الكل وكالحصة من الجنس فان بهما يتحقق الامر الخارجي ولا يتحقق هما الا بانضمامهما الى
شئ اخر فليس كل ما به يتحقق في الخارج ان يكون هو متحققا في الخارج ليس كلما هو متحقق في الخارج يكون تحققه بنفسه بغير
انضمام شئ اخر وليس كلما كان كذلك يكون له فرد خارجي يصدق عليه صدقا بالذات بغير تعدد بل قد يكون فاقد الافراد والحاصل انه
قد ثبت في الخارج اشياء متحققة موجودة فقيل يجب ان يكون معها في نفس الامر في الخارج مصحح لموجوديتها وهو الوجود وانت
اذا رجعت في نظرك الى حقيقة الكائنات وجدت ان اثبات شئ معها حادث به موجوديتها الكونية غيرها مجازفة لانه يلزم ان
يكون مغايرا لها فان كان هيئة وعرضا فلا نعلل احتياج الموجود في تقومه او ظهوره الى هيئة وعرضه لانهما من متممات قابليته
ولكنه لا يكون ذلك حقيقة له الا على تأويل انها من اجزاء حقيقته من نفسه ومتمما ماهيته لانه من عللها كالصورة والحدود
اللون والكم والوقت والمكان والوضع وما اشبه ذلك وعلى هذا لا نتحاشى بحجة يكون هو احق بالوجود دونها لا في المغاير ولا في
نفس الامر وان كان جوهرا فهو يحتاج بها عرض له من المقومات الظاهرية من جواهر واعراض قد شاركها في نسبته الهيولى المجموع على الجهة
الحقيقية بالذات فلا اعتبار فيه بل هو الواقع واما ان ذلك الشئ الذي به الموجودية لغيره مما يلحقه وان الهيولى دونها فلم يصدق عن
فعل الله فاذا حصل تكلمنا فيه هل هو شئ غير الشئ المعروف الذي حقيقة المادة والصورة مع متمماتها به كان ذلك الشئ ام لا لم
نجده في الخارج لا في العقل الصحيح ولا في الكتاب والسنة شيئا حادثا الا من المادة والصورة التامة نعم المواد والصور في كل
شئ بحسبه فالعقول موادها وصورها معنويات والنفوس موادها وصورها النسيات جوهريات نفسانيات والمثال مواده
وصوره طلبيات والافلاك موادها وصورها برزخيات والعالم السفلي عنصريات وما في كلام المص هنا كله دعاوى لا تثبت الا بالادلة
القاطعة الا انه جعل هذه ادلة وليست بادلة وانما هي المستدل عليها وما في كلامه هذا **قال** ونريد بان كل مفهوم
كالانسان مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا يقال عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس
والفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او
ذات حقيقة ان مفهومها صادقة على شئ صدقا بالذات والقضايا المعقودة كهذا انسان او ذاك فرس ضرورية ذاتية فهكذا
حكم مفهوم الحقيقة **اقول** قوله ونريد بان كل مفهوم الى قوله والماء والنار بيان لما قد يتوهم من عبارته انه مخالف للمقصود
واختصاص المعنى بما ذكر من كلامه لان مراده ان المفهوم الذي له حقيقة معناه الذي له خارج يصدق عليه صدقا بالذات لان بعض
المفاهيم عنده لا خارج لها ولا مصداق لها الا ما في الذهن فحقيقتها فيه كالمفاهيم الكلية الاعتبارية لانه جرى في هذا الكتاب
على المتعارف عند الاكثر وان كان هو لا يرى هذا في اكثرها بمعنى انه في غير هذا الكتاب يذهب الى انها من الوجود وان لم يكن لها
خارج وقد ذكرنا سابقا ان المتحقق عندنا على ما عليه ائمتنا صلوات الله عليهم ان جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه
وانما منها ما يناسبها كالاذهان وانها جميعها امور انتزاعية ظلية انتزعها الذهن باذن الله وفعله من ذواتها الخارجية مثل
صورة رجل لها في المرآة وقد تقدم الاشارة الى ذلك والاشارة الى مأخذه ودليله من النقل والعقل ولئن كان مجملا لعدم اقتضاء

المقام

المقام للتفصيل ولما كان المفهوم عند المص منه ما لا خارج له ومنه ما له خارج ذكر ما له خارج في التمثيل لمشاركته لمفهوم الوجود الذي
بعينه في مطلق صدقه على خارجه لكن لما كان يريد منه مفهوم الوجود الإطلاق الأول من الثلثة المذكورة سابقا وهو المفهوم المطلق الصادق
على الواجب والحادث استدرك خصوصه وذكره بما اختص به فقال كما أني نجد هذا الوجود من صفاته فقوله كالانسان مثلا يعني بيان من
المفاهيم التي لها شيء خارج محقق في الأعيان يصدق هذا المفهوم عليه صدقا بالذات فقال إذا قلنا أنا أي مفهوم انسان ذو حقيقة او
موجود عبر بلفظين عند مرادين كان معناهما يعني قولنا ان مفهوم انسان ذو حقيقة ان في الخارج شيئا كزيد وعمرو يقال له ذلك
المفهوم عليه قولا حقيقيا او يصدق عليه صدقا بالذات انه يعني زيدا مثلا انسان فنعقد له القضية الضرورية التي حكم فيها بامتناع انفكاك
المحمول الذي هو الانسان عن ذات الموضوع الذي هو زيد ما دام ذات الموضوع اي ما دام زيد حيوانا ناطقا وكذلك الفرس ما دام ذاته حيوانا صاهلا
فهي فرس وكذا الفلك ما دام جرما كرويا مركبا من مادة وصورة نوعية ذا حركة ارادية او مطلقا على الاحتمالين والاختلاف فهو فلك
وكذا الماء ما دام عنصرا اسبقا ثقيلا مطلقا او نسبيا مركبا من برودة ورطوبة جوهريين فهو ماء وكذا النار ما دامت عنصرا خفيفا مطلقا
مركبا من حرارة ويبوسة جوهريين فهو نار ونحوها كما قال وسائر العنوانات اي الأمثلة والمفهومات التي لها افراد خارجية هي اي تلك العنوانات
والمفهومات والعطف تفسيري عنوانات صادقة عليها اي على تلك الأفراد وهذا معنى قوله ومعنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهومها
صادق على شيء صدقا بالذات ثم بين ان هذه القضايا المعقودة من هذه المحمولات وتلك الموضوعات كما مثل وذكرنا قضايا ضروريات
ذاتيات لصدق المحمول فيها على الموضوع بالذات والحقيقة ثم قال لبيان مشاركة هذه المفهومات لمفهوم الوجود في مطلق الضرورة
والذاتية فهكذا احكم بمفهوم الحقيقة **قال** والوجود ومرادفاته لا بد وان يكون عنوانا صادقا على شيء حتى يقال على شيء انه ذو حقيقة
كذا صدقا بالذات وتكون القضية المعقودة هنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية **أقول** يعني ان الوجود ومرادفاته في كل شيء
بحسبه بان يكون ذلك المراد فيه بمعناه لا فرق بينهما الا في اللفظ ففي الواجب عز وجل الوجود والعلم والقدرة والحيوة وما اشبه ذلك الفاظ
مختلفة على معنى واحد بسيط مطلقا يصدق كل واحد منها على ما يصدق عليه الآخر اذا اريد من العلم والقدرة وغيرهما ذات بحت
ازلية وفي الحادث الوجود والسمع والبصر وما اشبههما الحادثات والجوانية مع النطقية مثلا بالنسبة الى زيد وهذا بناء منه على
الاطلاق الاول للوجود اعني المفهوم المطلق الذي يريد به الوجود المطلق الصادق بالذات على الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعلى
الحادث بالذات الا ان القضية المعقودة في حمله على زيد هي الضرورية الذاتية كما تقدم وعلى الله تعالى عن ذلك هي الضرورية الذاتية
الازلية وهي التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول اي الوجود المذكور عن ذات الموضوع وهي ذات الله الحق تعالى ربي عن ذلك الوجود
المطلق مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات وعن تقييدها بما دام الذات او اشتراطها بما دام الوصف فكل مادة تحقق فيه هذه
القضية الذاتية الازلية تحقق فيها الضرورية الذاتية ولا عكس نعم يعتبر في تحقق الذاتية في الازلية قطع النظر عن القيود
الا على جهة التفهيم والافهام والتعبير عن النفس وذلك معنى قوله وتكون القضية المعقودة هنا اي في شأن حمل مفهوم الوجود
على موضوعه ضرورية ذاتية يعني ان حمل ذات العبد او ضرورية ازلية ان حمل على ذات الرب عز وجل لاشتراك حقيقة الوجود بين
القديم تعالى والحادث بالاشتراك المعنوي عند المص والله سبحانه ليس له شريك تعالى عما يشركون **قال** ولست اقول ان مفهوم
الحقيقة او الوجود الذي هو بديهي التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفا اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون
بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا غير متعارف انما اقول ان الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره معها مناطا كونها ذات
حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الوجودية **أقول** يريد اني لم ارد بقولي هكذا مفهوم الحقيقة ان المراد بحمل مفهوم الوجود
حمله على نفسه بالحمل المتعارف في مثل حمل الكلي على فرده كما في بعض المفاهيم مثل قولك هذا الشيء شيء فان الشيء فرد كلية الذي
هو شيء حمل عليه بالحمل المتعارف فلا تتوهم علي انه يريد حمل مفهوم الوجود الكلي على نفس ذلك المفهوم كما حمل شيء على الشيء كما هو رأي

بعضهم بحضر معناه في المفهوم مع انه ليس كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل المتعارف بل كثير منها يحمل حملا اوليا مع اني لست اريد بهذا
وان كان لا منافاة فيه لو اردته وانما اقول ان ما يكون اذا انضمت اليه الماهية او اعتبر معها متعلق كونها ذات حقيقة يصدق عليه
في الحقيقة مفهوم الحقيقة او الموجودية فيكون هو الحقيقة وهذا انما يتم ويصلح ان يكون دليلا على كون الوجود هو الحقيقة الخارجية
اذ لم يكن للماهية مع انضمامها اعتبار في الحقيقة كما هو رأي المص لا يرى صحة وقوع بسيط حقيقي حادث في الخارج اما اذا قلنا بما هو
اهل الحق عليهم السلام من انه لم يخلق الله عز وجل شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده كما قال الرضا صلوات
عليه ويقول اوائل الحكماء والآخذين عن الانبياء عليهم السلام من ان كل مخلوق لا بد ان يكون له اعتباران اعتبار من ربه واعتبار من نفسه
وان كل ممكن زوج تركيبي وكما قال الرضا عليه السلام مستشهدا على هذا المعنى بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالحقيقة في كل
مخلوق مركبة منهما فلا يكون مفهوما اولى بالصدق على الحقيقة من مفهوميها وكونه منشأ للآثار التحقق من الماهية اذ لا تقوم الا به لا
يلزم منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها لجواز ان الصدق على الحقيقة بعد تقومها به مستند اليهما كما هو الظاهر لان معنى الشيء
الخارجي ليس الا ما يفهم منهما لا منه وهذا التعليل وان كان صحيحا عندنا الا انه لا يلزم منه استحقاقه بالصدق دونها لان ما يفهم منهما
وان كان هو معنى الشيء من حيث نفسه الا ان معناه من حيث به ما افاده الوجود فالاولى ان يقال حقيقة الصدق على الحقيقة المركبة او
يصدق على ما من الله من الحقيقة ويصدق غيرها على ما منه من الحقيقة وكلام المص مبني على قاعدته وفيها ما ذكرناه سابقا **قال** فالوجود
يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملا بالذات حملا شايعا متعارفا وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج
فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن فيكون الوجود موجودا في الواقع **اقول** فالوجود
الخ تفريع ما استدل به على اثبات فرد الوجود في الخارج يحمل عليه حملا شايعا بالذات بقوله انما اقول الشيء الذي يكون انضمامه الخ الا ان
ذلك على ما فرضه ولا على ما قلنا فلا دليل له عندنا فالكلام عليه في الحقيقة متوجه على صغراه واما الكبرى فمترتبة على الصغرى و
قوله مع قطع النظر عن اعتبار العقل يشير به الى انه مع ملاحظة اعتبار العقل في التحليل ينكشف ان ذلك الفرد مركب من الماهية والوجود
مع ما يلزم من اثبات فرد بتحقق العنوان فيه بالذات صحة التحديد لثبوت الكلي والجزئي واما قوله فيكون الوجود موجودا في الواقع
يعني في الخارج لا في خصوص الذهن كراي من يقتصر على مفهومه خاصة فنحن نقول بموجبه لكن وجود جزء لذلك الفرد على نحو ما
ذكرناه مرارا وقد قلنا ايضا سابقا ان كلامنا كله في الوجود الحادث فنبهتهم مواضع الالتفات في مثل قوله صورة عينية خارجية
وقوله فيكون الوجود موجودا في الواقع حق وهو يحتمل بظاهره ما يجتمع كلامنا مع كلامه فيه وما لا يجتمع **قال** وموجوديته في الخارج
انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته فيكون هذا الوجود في
الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به موجودا الا ان للوجود وجودا آخر زايدا عليه عارضا له بنحو من العروض لو با
الاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج
هو موجود ومعنى الوجود موجودا شيئا في الخارج هو وجود وهو حقيقة **اقول** قوله وموجوديته اي الوجود انه بنفسه واقع في الخارج
اعلم ان عبارة المص جرى على تأسيس الوجود المطلق الصادق على الحق والخلق فهو مصرح ارادته في عباراته على جهة التصحيح فلو
قلت هذا الكلام لا يصح في حق الواجب مثلا فيقال يريد الحادث ولو قلت لا يصح في الحادث فيقال يريد الواجب ما اشبه عباراته بمعنى قول
الشاعر قلت حولا ليس يدري انخع ام هجا خاط لي عمرو قبا ليت عينيه سوا وذلك لان عمرو الخياط احد عينيه عميا فهذا
الشاعر يدعو له ام يدعو عليه بقوله ليت عينيه سواء وانا ابنا كلامي على الحادث الا اذا صرح بما يميز ارادة الواجب فقوله انه
بنفسه في الخارج هذا في حق الواجب ظاهر واما في حق الحادث فيكون الوجود او جعل بنفسه لا بوجود آخر زائد على ذاته فهذا ظاهر
ولكن معنا الحق ان الوجود الحادث هو مادة الاشياء المكونة ولم يوجدها عز وجل بمادة اخرى بل بنفسها وهذا مما لا ريب فيه لكن

لنعلم ان الواقع في الكون هو هذا واما في التحليل العقلي والفؤادي على طريقتنا المتقدمة من كون الامور الاعتبارية معتبرة ولا تحقق لها الا في
الاذهان والاعتبار ان قولك ان الوجود موجود بنفسه ان الله سبحانه اوجده بفعله لا ان الوجود هو الايجاد بل الايجاد فعل وهو
مفعول ومعنى انه اوجد بنفسه انه اخترع تلك المادة لا بمادة ولا من مادة غيرها فاذا سلكنا التحليل قلنا مادته نفسه اي هو
فجهة التحليل ان نفسه التي خلق منها هيولى كلية تدور على نقطة الايجاد على التوالي لجريان المفعول على علته الايجادية تعاقبا
منقادا وهو اي الوجود حصة من تلك الهيولى تدور عليها باعتبار انها علة من علل الهيئة على خلاف التوالي لان مادته الكونية
التي هي هو حصة من الهيولى الامكانية هذا على نحو طريقتهم واما على مقتضى طريقتنا من ان الامور الاعتبارية اشياء كونية خارجية
وما في الاذهان اشباحها واظلتها فلا نعقل من معنى وجوده بنفسه الا انه كان لا شيء فاخرجه الله تعالى بفعله بنفسه الكرم هو حين
هو هو بمعنى كان الله عز وجل وحده ثم اخترع بفعله الوجود اي المادة والهيولى وخلق ماهيته بعد ذلك من نفسه من هو هو
خلق من كل حصة من تلك ماهيتها فكانت تلك الحصة مع ماهيتها زيدا او عمرا او ارضا او سماء وغير ذلك من سائر الحصص بماهياتها
فاعرف هذه الاصول فموجودية وجود الحق تعالى في الخارج بنفسه بكل وموجودية الوجود الحادث بفعل الله بمادته التي هي هو اعتبار
حقيقته واما وجوده في الخارج في ضمن الشيء الموجود كزيد وعمرو وتحققه في زيد وعمرو وغيرهما فلا اشكال فيه عندنا وزيد وعمرو وغيرهما من
الموجودات كل واحد حقيقة مركبة من حصة من الوجود الذي هو نوعه ومن ماهيته هي هيئاته قابليته اي قابلية تلك الحصة للتكون و
لبسها حلة الكون كالسرير فانه مركب من حصة من الخشب الذي هو نوعه ومن ماهيته هي هيئته قابليته تلك الحصة من الخشب لجعل السرير
فلبسها حلة السريرية فحصة الخشب للسرير محصلة في ضمن السرير متميزة عن سائر الحصص بتلك الصورة التي هي ماهيته الاولى
الصادقة على جزء السرير في ضمنه وهما معا السرير وليس السرير هو الخشب ولا الحصة الخشبية صدقا على نفس السرير وانما تصدق
على الحصة الخشبية في ضمن السرير فالسرير هو الشيء وهو المهية الثانية فاذا قال المص ان حقيقة الوجود وماهيته صادقة على فرد
خارجي ويريد الحق تعالى فكلامه صحيح على قاعدته وان كان عندنا انه باطل من جهة استعماله الوجود المطلق الشامل للواجب تعالى
والحادث بالاشتراك المعنوي واذا قال ان مفهوم الوجود وحقيقته صادقة على فرد خارجي حادث في الشيء فصحيح واما اذا اراد يصدقها
على فرد خارجي مستقل حادث فباطل لانه لا يريد ما في ضمن الشيء كما يدل عليه قوله وموجوديته في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج
كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع الا على معنى قد لوحنا اليه سابقا من ان كل شيء وجود من وجود وماهيته جوهر وعرض ذهني وخارجي
اعتباري وغيره فلا شيء بعلمه الله سبحانه الا ذاته او خلقه وخلقه هو كل ما سواه وكل ما سواه وجود مخلوق وانما قسم الى هذه الاقسام
من وجود وماهية جوهر وعرض خارجي وذهني اعتباري وتحقيقي نظرا الى مراتبه من التحقق بالله تعالى اي بفعله ولمره الذي به قام كل شيء
فلو فرض انه اراد هذا المعنى فهو حق وقد اضاء الا في اخراجه للماهيات الكلية والامور الاعتبارية واكثر الصور الذهنية والاشياء
العارضة وكل ما لم يجد له جرما كالمعقولات الثانية وغير ذلك وان كان قد ادخل اكثر هذه في الوجود كما نقلنا عنه سابقا من كتابه
الكبير والا في جعله الوجود المطلق صادقا على الحق تعالى والخلق والدليل عنده ان موجودية الوجود في الخارج انه بنفسه واقع
في الخارج بدون شيء غيره فتشبيهه بموجودية زيد انسانية في الخارج على سبيل التنظير فقال كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع
وكون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته اي موجودية انسانيته وفي كلامه هذا نقض من كلامه السابق حيث جعل الانسانية من
المعقولات الثانوية الاعتبارية وهنا جعلها عبارة عن موجوديته فاذا شبه موجودية الوجود بموجودية انسانية زيد على جهة
التنظير لزمه كون موجودية الوجود اعتبارية والموجودية ايضا من المعقولات الثانية ولعله اراد بها في ذكر الانسان والوجود على
انه هو فتكون من الاولى وقوله فيكون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به موجودا يلزم منه جعل
حصول الوجود في الخارج غير وجوده بنفسه عين وجود غيره به وحصوله مغاير لوجوده لنفسه ولوجود غيره به بل الثلاثة متغايرة

وهي غير الوجود الذي يعني فاذا اراد بكونه الذي هو حصوله في الخارج انه هو في الخارج فالث دونه المهية بعينه بين ما اراد بكونه بنفسه
لا بغيره ليس هو الوجود وكذا كون غيره بها لان الكونين وما استند اليهما معان مصدرية حدثية وهذا هو مدلول عبارته
فان قوله ومعنى الوجود موجود ان شيئا في الخارج هو موجود لا يفرق بينه وبين الانسان موجود الا بان كون الوجود في الخارج وجودا
انه وجود زيد عمرو اي كونهما في الاعيان وهو المعنى المصدري ولو اراد هذا المعنى لاصاب الحق اذ ليس غيره ولم يوضع هذا اللفظ
لغيره ولكنه يريد انه عين جوهريته وظاهر قوله لا ان للوجود وجودا اخر زائدا عليه عارضا له انه بيان لبعض احوال الوجود واحكاما
لا تحققه وقوله بخلاف المهية كالانسان الخ اذا كان الفارق بين المهية والوجود هو مدلول اللفظ عائد الى الاعيان فانه قال فان معنى
كون الانسان موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج هو موجود وهذا يعود الى الانسان من حيث انه موجود بغيره انسانا
وهو حكم عائد الى المهية ومن حيث انه موجود بنفسه هو وجود والوجود هو الموجود وهذا من المص تمحل في تعريفه بعد ان جعله متعددا
وهذا التكرير لانسداد الباب بينه وبينه واما غيره فقد صعد باسهل عبارة فقال الوجود ما به التحقق لانه قال هكذا ان لنا تحققا
بالوجود في انفسنا وهو الكون في الاعيان وسماه العامة وتحققا في الذهن وهو التصور الذهني وهو التصور الذهني المسمى بالعلم والظن
والشك والوهم وتحققا في اللفظ وهو الحروف وهيئاتها وتحققا في الخط وهو اشكال الحروف واشكال هيئاتها وسماها
بعضهم بالوجودات انتهى وما به التحقق وهو الوجود عندنا بالحقيقة انتهى وهو مطلوب المص هذا المعنى ميتنا وشه من مكان بعيد
هذا وان احسن اخصر من كلام المص الا انه عندنا لا يصح لانهم ان ارادوا بالوجود شيئا تتقوم به الاشياء بحيث يكون عارضا لماهياتها
في الذهن كما اشار اليه المص تبعا لسيد الحقيقة لدى المتكلمين ولمن يجعل الحقيقة للشيء هي ماهيته والوجود عارض لها به ظهرت
كما قال ذلك الذي نقلنا بيان الوجود من كلامه قال في اخر كلامه وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورتها فيها هي وان اراد
به روح الشيء الذي به قوامه كالشخص المقابل للمرآة فان به قوام الصورة فيها فلا يعقل عارضيته لها في الذهن الا على فرض كونها غير
مجعولة مطلقا لا بالذات ولا بالتبع فقد بعد الاكثر عن مثال الوجود مع كمال قربه من الشهود لانه اثر الايجاد والايجاد ان تعلق
بمتحقق وثابت كما يقول كثيرون مثل قول الملا محسن في الوافي في باب الشقاوة والسعادة قال فما كانوا في علم الله سبحانه ظهروا
به في وجوداتهم العينية فليس للحق الا افاضة الوجود عليهم والحكم لهم وعليهم فلا يحمدوا الا انفسهم ولا يذموا الا انفسهم انتهى
وربما قال ان المهيات حقائق وصور علمية لا يتعلق الجعل بها قال بعد فمشيته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة
تابعة للمعلوم المعلومات واحوالك ثم قال بعد هذا الحقائق غير مجعولة بل هي صور علمية تابعة للاسماء الالهية وانما المجعول
وجوداتها في الاعيان والوجودات تابعة للحقائق انتهى فان تعلق بثابت كان عارضا وان تعلق بغيره كان مفروضا واذا اردت
بيان ما ارتبكوا فيه وتناوشه من مكان قريب فاسمع وافهم ان الوجود هو الشيء المكون بعد ان لم يكن سواء عز وجل فاحدث سبحانه
الشيء لا من شيء وهو الفيض ولم يكن شيء غير الفيض وهو الوجود وما كان بالوجود وتحقق به في بادي الرأي ليس شيئا غير الوجود
لانه لو كان شيئا غير الوجود لما كان مخلوقا بل قديم وما يظهر من الوجود ليس شيئا غير الوجود اذ ليس غيره الا العدم فهذه الاشياء
المتكثرة المتعددة لم تتكثر بشيء غيره لانها اولاده والاول ابوهم آدم فاذا نظرت في آيات الله كما نبهنا لك عليه مرارا ان ما هنا
لك لا يعلم الا بما ههنا رأيت انما خلق الله تعالى آدم بنفسه ثم خلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فهل ترى في ذريته
آدم شيئا من غيره كذلك الوجود فانه آدم الاول الاكبر واولاده وجودات الاشياء يعني نفس الاشياء الموجودة وليس في الحقيقة فيها
شيء من غيره اذ ليس غيره الا العدم ولم يتركب شيء منها من وجود وعدم وما تتوهمه من ذلك فانه من تفاوت مراتبه في القلة والكثرة
كالخمسة اذا نسبتها الى العشرة فانها لم يتركب من نفس عدد ما ومن عدم ما زادت به العشرة عليها وانما سميت تلك الاحوال با
الاسماء المختلفة لاجل خصوص مراتبها ولم يثبت شيئا يصح عليه اطلاق الاسم الا الله تعالى وخلقه وجميع خلقه آثار فعله وفعله

نظامه

فمثال فعله كضرب ومثال خلقه الضرب فان ضربا اثر ضرب وحده وغايته

وغايته فاذا قلت ضرب ضربًا فضرب هو الفعل وضربًا مفعوله وحده ولم يكن شيء من ضربًا لا من لفظه ولا من مادته ولا هيئته ولا من معناه قبل ضرب لا يتحقق الشيء من ذلك قبله فكذلك كان الله وحده ولا شيء ثم احدث فعله بنفسه ثم احدث مفعوله بفعله وهو مشيته وارادته وابداعه وهو قول امير المؤمنين عليه السلام هو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته وقول الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال عليه السلام هي الذكر الاول هم يشير بان كل محدث ليس له ذكر قبل المشية قط واذا اردت مثال ذلك من كتاب الله الكبير الذي هو العالم فانظر الى السراج تجد اثر ذلك فان حرارة النار ويبوستها اللتين هما تاثير فعلها فاحرق الدهن وكلسه حتى كان دخانا فاستنار الدخان من ذلك التاثير لانه انفعل بالاستضاءة فظهرت اشعته كل جزء منها في مكانه ووقته فالحرارة واليبوسة هما فعل النار والاستضاءة هي الوجود الامري وهو الحقيقة المحمدية ظهرت بقابليتها التي هي من الرتبة والقابض من ذلك الوجود الامري شبه الاشعة فهل ترى شيئا غيرها وكلها وجود افعلى اي لا ترى شيئا غيرها وهو الظل فانه ليس من السراج هو كالماهيات الكلية عندنا قلت قولك ظاهره صحيح ولكنه في الحقيقة ليس بصحيح فان الماهيات الكلية عندكم اعدام ما شمت رائحة الوجود وانها ثابتة في الامكان او العلم الازلي متحققة كما هو نص اقوالكم او انها مجعولة بتبعية جعل الوجود فلا جعل لها الا انها وليس كذلك الظل فانه مخلوق مجعول كما قال تعالى وجعل الظلمات والنور وقال خلق الليل والنهار وهذا ومن قال بان الظلمة عدم لم يعرفها لانه يراها ببصيرة العدم لا يرى بالبصر وانما لم يمكن من التمييز مع انه انما وجدت الا منها للطيفة خفيت عن الاكثر وهي ان الايجاد المميز والفائض عن فعل الفاعل هو اثر فعله واثر فعله يتوقف في الظهور على قابليته ظهوره كالكسر والانكسار وصورة ذلك الاثر ولونه وقربه وبعده ومرده وجميع احكامه تصير في الظهور وفي كل ما ذكرنا على حسب قابليته فان كانت قابليته طيبة اي محبوبة يعني تابعة لمقتضى نفس الفعل كان الاثر مشابها للتأثير لانه تابع له بالاجابة فيكون الولد المتولد من الاب والام الطيبة نورا وسعيدا وقريبا كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم فقد شابهت جواهر اوائل عللها فهذا شابه مبدءه في النورية والقرب والمتابعة والموافقة كالنور وان كانت قابليته خبيثة اي منكرة غير محبوبة يعني انها تابعة لهواها ارايت من اتخذ الهه هواه معرضة عن مقتضى نفس الفعل كان الاثر غير مشابه للتاثير بل مخالف له فيكون الولد المتولد من الاب الذي هو الاثر والام الخبيثة التي هي قابلية الانكار مظلما وشقيا وبعيدا كما قال عليه السلام الشقي من شقي في بطن امه والفائض من نوع واحد كالخشب فاختلف في السرير والصنم وفي الحكم الشرعي الواقعي الذي يجري عليه احكام الدنيا والآخرة الذي هي علل الصنع والايجاد ان التاثير الفائض من الحق اذا لوق بقابلية الباطل ليس من الحق قال تعالى فمن تبعني فانه مني وقال تعالى لنوح عليه السلام انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح مع انه من نطفته المنيرة لو حمسته في انوار العمل الصالح فكان اجنبيا في حكم الله الجاري على الاصل الايجاد بل اصل الايجاد جاء عليه تابع له فالظل انما خالف لونه لون النور كما خالف لون كنعان بن نوح عليه السلام لون ابيه حتى كان ظلمة وكان من النور نوح عليه السلام لسوء قابليته ولا فهو من فيض النور قبل التغيير وبعد التغيير لم يكن منه حكما ولا تابعا له فالمهيات هي مخلوقة لله فائضة عن فعله وانما تغيرت لها غيرت فان الوجودات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذي هو الوجود الامري من حيث كونه فائضا عن فعل الله تعالى فكانت انوارا لرجوعها الى النور والمهيات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذي هو الوجود من حيث نفسه الذي هو انيتها لا من حيث كونه فائضا عن فعل الله تعالى فكانت ظلمات لرجوعها الى نفس الانية وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ولو سجدت للشمس من دون الله ولو سجدت للشمس لله تعالى لم تكفر وكان كسجود الملائكة لآدم ويعقوب ليوسف ففي الحقيقة كل شيء كان بفعل الله وما لم يكن بفعل الله ليس بشيء والاعتراض بالمعاصي ياتي جوابه ان شاء الله تعالى في محله وانما اطلت الكلام في هذا المقام رجاء ان تكون ممن يطلب النور بالنور فانك اذا شربت من هذا الماء الذي هو ماء الحيوة لان كل هذه المعاني لفظها للشرب كلام ائمتك عليهم السلام

فاذا شرب منه لم يمت ابدا **قال** واعلم ان كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب لو عقلا بخلاف صرف الوجود ولاجل هذا
قال الحكماء كل ممكن اى كل ذي ماهية زوج تركيبي فليس شيء من الماهيات بسيطة الحقيقة وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره وبهذا
تندفع الحيرة والشكوك المذكورة في كون الوجود موجودا **اقول** انما قال كل موجود في الخارج غير الوجود ولم يقل كل ممكن لانه قيد
نفسه بالبحث عن الوجود المطلق الصادق على الواجب والحادث على معنى الاشتراك المعنوي ونحن في شرح كلامه قد تبعنا فلم
نبين مراده فان اردت ان نبين لك مراده من هذه الابحاث في سائر كتبه انما يعني بالوجود الذي هو حقيقة واحدة ويتكثر في مراتبه ذاتية هو
بما يعرض لتلك المقامات والمراتب من الاعراض هو وجود معبود الذي يعبده ونحن نعبد من هذا وجود الذات الذي هو ابدا لانا نعبد من لا
يعرف وجوده الا هو ومن لا يصدق وجود غيره عليه لا حقيقة ولا مجازا ومن هو خالق كل ما لشيء ونعبر عنه باسم سوى عز وجل واما الوجود
المطلق الذي يشيرون فاعتقادنا انه عبد الله وخلقه بعينه لا يستنكفون عن عبادته ولا يستحسرون وعند المص انه اذا ذكر الوجود
المنكر فهي شيء واحد تكثرها بالمراتب نزولا منه من العوارض والمشخصات مثلا وجود زيد ووجود الحيوان الصامت ووجود الجماد شيء
مع قطع النظر عن المشخصات فذهبهم بالذات بسيط الحقيقة لا تكثر فيه وانما التكثر فيها والتغير مستند اليها لا حق بها كالثلج بالنسبة
الى الماء كانه يتكسر مثلا والكسر مستند الى الثلج والماء لا يلحقه شيء من صفات الثلج وذلك الواحد هو الواجب الحق تعالى
عن ذلك وهذا وامثاله مراده كما يأتي ونحن لا نقول بشيء من ذلك نعم نتكلم على عبارته على حسب مقتضاها وما يلزم منها ولنا
ديننا ولهم دينهم فقوله كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب لو عقلا هو ما ذكرنا فيه فمعنى كل موجود كل وجود
ولو اراد بموجود غير الوجود لما قال ففيه شوب تركيب لما استثنى الوجود يعني الحق هذا من المراد من عبارته ومن المراد
منها ايضا انه يريد ان في الواقع الخارج اشياء احدها الوجود اى المطلق وكل تلك الاشياء غير الوجود المطلق ففيها شوب
تركيب الا صرف الوجود اى خالص الصرف وهو الله تعالى لان صرف الوجود غير الاشياء وغير الوجود المطلق وانما دخل تعالى في
شمول موجود وهي غيره مركبة والوجود المطلق لما كان فرده الاكمل هو الواجب تعالى ابانه من الفرد الاخر الذي يجري عليه التركيب
باعتبار ما لحقه بقوله بخلاف صرف الوجود وقوله ولاجل هذا اى لاجل ان كل موجود غير الوجود المطلق في حقيقته وغير صرف
الوجود ففيه شوب تركيب كما قال الحكماء ان كل ممكن اى ذي ماهية زوج تركيبي انما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود وانما خصصه بذي
ماهية ليخرج الفرد الممكن من الوجود المطلق فانه بسيط لا تركيب فيه لذاته بل هو موجود بنفسه في الخارج اذ لو لحقه لذاته
شائبة تركيب لما صدق عليه على الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوي لان الاشتراك المعنوي انما يصدق على الحقيقة الواحدة
سواء كان بالتواطي ام بالتشكيك وهذا مما قلنا لك من مراد المص فانه يأتي فيما بعد كلامه انه يبرهن على اتحاد العلة والمعلول
والعاقل والمعقول تلويحا وتصريحا وهذا اعلى ما يقوله الصوفية انا الله بلا انا يعني ان الحقيقة واحدة اذا قطعت النظر عن العوارض
والمشخصات على ان الحكماء قالوا كل ممكن زوج تركيبي لا يريدون كل ممكن ذي ماهية والا لكان معنى كلامهم ان كل مركب
زوج تركيبي وانما قال المص ذلك صرفا للكلام عن مرادهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله لا حول ولا قوة الا بالله وقوله فليس
شيء من الماهيات ببسيط تفريع على قوله ففيه شوب تركيب يريد ان زيدا انما هو انسان في الخارج لم يوجد بنفسه انما هو موجود
بالوجود فهو وان اتحد بالوجود في الخارج الا انه بماهيته في الذهن مغاير للوجود فهو مركب ونحن قد بينا انه في زيد بانه
مركب من وجود هو مادته ومن ماهية هي صورته وان التركيب في الخارج كما هو في الذهن هذا في ظاهر نظرنا واما في باطنه فزيد كله
وجود الا انه وجود مفعول وقابليته للمفعولية التي هي صفته قابليته فهي صفة الصفة منه فهي من مراتب تنزلاته وصفتها التي
هي المفعولية كذلك وانما اختلف بدوا قبولها المختلفة كما تقدم فالوجود نور والقابلية من حيث هو فهي ظلمة وكلها من الفيض
بالذات او بالتبع فراجع ما تقدم وقوله وبالجملة الوجود موجود بذاته اما في الواجب فمعناه ظاهر لانه موجود بذاته اى وجود بكل

اعتبار واما الوجود الحادث فمعنى انه موجود بذاته يعني اوجده فعل الله بنفسه لا بوجود غيره آخر كما في الماهيات فان وجودها بالوجود ومعنى
كلامه هذا عندنا انه هو المادة فلا توجد المادة بمادة اخرى بل بنفسها واما في الماهية يعني الثانية التركيبية فموجودة بالوجود
الموضوعي والصفتي مثل السرير فانه موجود من مادة من الخشب وليست هذه المادة هي السرير وهي وجوده ومن صورة وهي الماهية الاولى
الانفعالية وهذه ايضا ليست هي السرير الا انها في الحقيقة صفة للحصة المعينة منهما وجود من الوجود ومجموعهما هو السرير وهو
الماهية الثانية التركيبية التي تسمى بالحقيقة ويسميها المتكلمون بالمهية التي يجاب بها عن السؤال بما هو فقد تحققت في الخارج
بركني الوجود الموضوعي والصفتي وقد يقال انها في انفسها نوعية والحاصل بقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف اما عندنا فالمهية حقيقة في الخارج مركبة في الحقيقة من جودين هما ركناها وليس لزيد الشخص المعلوم الخارجي
حقيقة غير ماهيته وهو الا ما في الكتب الالهية العلوية من وجوده الى ربه فانهم ودع عند خزف القول الا ان الله سبحانه
يقول ارايتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون وقوله وبهذا ينبغي
الخ اي يكون المراد من قولهم كل ممكن زوج تركيبي كل ممكن ذي ماهية مغايرة له ليندفع ما يقال ان للوجود وجودا لانه على
فرض كونه ممكنا زوج تركيبي لدخوله في هذه الكلية وانتم تدعون بساطته وانه وجد بنفسه ونحن قد قلنا وان كان وجد
بنفسه الا انه لا يمكن ظهوره بسيطا بل لا بد له من المهية لانها شرط ظهوره فلا يقبل الايجاد بنفسه بل بها والا لوجد بنفسه
من دون نفسه وهو محال **قال** واما الامر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كسائر الامور العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية
والمهية والممكنية ونظائرها الا ان بازاء هذا المفهوم امورا متاصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والمهية وغيرهما
من المفهومات **اقول** يريد ان الذهن كما ينتزع مفاهيم من الاشياء ينتزع مفهوما من الوجود وليس حقيقة الوجود كما مر اليه
في هذا الكتاب بخلاف ما ذكر في الكتاب الكبير فانه يجعل الانتزاعي وجودا ايضا وكل شيء وجودا وانما يختلف في الشدة والضعف
بنسبة كل شيء بما هو حظه من الوجود فقال هنا كما يقوله المشاؤن والمتكلمون ان الامر الانتزاعي العقلي اي المتعقل في الذهن
كما هو مشهور في اصطلاحهم بخلاف ما نصطلح عليه على ما يناسب مذهب الائمة عليهم السلام من ان التعقل ادراك المعاني الا الصور
فان مدركها الخيال والنفس لكن لا مشاحة في الاصطلاح يعني ان المتصور المنتزع من الوجود كسائر الامور العامة اي الكلية و
المفهومات الذهنية اي الاعتبارية كالشيئية والممكنية ونظائرها ويريد انه يحصل من الوجود امر انتزاعي عرضي لا فرق
بينه وبين غيره من المفهومات الا ان هذا المنتزع من الوجود بازائه اي مقرون له في تقومه بالذهن امورا اي امور متاصلة في
التحقق والثبوت وهي الوجودات المنتزعة منها تلك الصور والشيئية والمهية وغيرهما ليس بازائها امور خارجية متاصلة في
التحقق والثبوت بل هي امور اعتبارية لا خارج لها وهذا على ما يراه المص والاكثر واما على مذهبنا وهو المأخوذ عن موالينا
وسادتنا عليهم السلام فكل ما في الذهن فبازائه امور اصلية خلقها الله سبحانه واقامها في خزائن ملكه الحادث الخارجي قبل
ان تحصل صورها في الاذهان فما في الاذهان منتزع فلا فرق بين الوجود وغيره في ذلك عندنا **قال** واعلم ان الوجودات
حقائق خارجية لكنها مجهولة الاسامي وشرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام واما
الشيء والمهية معلومة الاسامي والخواص والوجود الحقيقي لكل شيء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء
والنعوت انما يكون بازاء المفهومات والمعاني الكلية لا بازاء الهويات الوجودية والصور العينية **اقول** لما ذكر ان الامر الانتزاعي
العقلي من الوجود كسائر المفهومات العامة ميزه بخاصة يختص بها عن سائر المفهومات اذ لا خارج لها بخلاف هذا فان بازائه
مفهوم الوجود الانتزاعي امر متاصل متحقق الا ان اسمه مجهول لم يوضع له اسم خاص اذا اطلق حضر معناه في الذهن ولا عام
يشمله ونظيره فتكون حصته مجهولة الاسماء الا بما تنسب اليه لانه يكون شارحا لتلك الاسماء ومبينا لها فتقول

وجود

وجود زيد ووجود الفرس وانما قال انها لم توضع لكل واحد اسم لا خاص ولا عام لانها لو وضع لها لكان ذلك امارة تباين حقايقها
وانما وضع اسم الوجود لمفهوم تلك الحقيقة اى حقيقة الوجود الخارجية مصداقا لذلك المفهوم الذى وضع له اسم الوجود فاذا اطلق
تبادر الى الحقيقة الثابتة فلا يلزم حينئذ حصول الوجود فى الذهن ابتداء فلا يساوى الماهيات الكلية فى الحصول الذهنى فلا
يكون له حصولان فلا يحد ولا يعرف ثم يطلق ذلك الاسم اى الذى هو اسم الوجود على حقيقة تحتها افراد متفاوتة فى الشدة
والضعف من باب الاشتراك المعنوى فالاسم فى الحقيقة للحقيقة والافراد مجهولة الاسماء الا بالاضافة الى ما تنسب اليه كما هو
شان الوضع لحقيقة الاشتراك المعنوى وان كان يلزم عند شرح اسماء تلك الوجودات حصول الامر العام الذهنى بعد
ذلك انتزاعيا عارضيا بخلاف معلومة الاسماء كالشيئية والمهية وامثال الشىء فان وضع الاسماء لها والنعوت انما
يكون ابتداء بازاء مفهوماتها ومعانيها الكلية فتكون الامور الخارجية منها افرادا لتلك المفاهيم والمعانى الكلية الذهنية
لا بازاء الخارجية الوجودية والصور العينية كما فى الوجود هذا ما اراد من كلامه تفصيلا عما يرد عليه وقيل ان ما ذكر فى
كتابه الكبير ينافى ما ذكره هنا وهو قوله حيث ذكر فى ذيل تنبيه تقدس فى فصل عقده لبيان ان اول ما ينشاء من الوجود
الحق المتعال ما ذلفظه لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشىء و
حقيقته وهو الذى يطرد العدم وينافيه الوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب ومنها المعنى المصدرى الذهنى انتهى
فان قوله ومنها المصدرى الذهنى يشعر بان مراده من الاشتراك اللفظى الموجب لتعدد الوضع المستلزم لوضع اسم الوجود
بازاء فرد من الافراد وايضا فى الكتاب الكبير جعل من افراد الحقيقة المعنى المصدرى وهذا ينافيه لخروج المعنى المصدرى من حقيقة
الوجود بهذا معنى ما قيل واعلم ان ما فى الكتاب الكبير وان كان شارحا ومبينا عما فى كتابه الصغير هذا الا انه فى ذلك
الكتاب جعل الامور الانتزاعية والمعانى الكلية والمعقولات الثانوية كلها من الوجود كما نقلنا عنه سابقا بخلاف
ما ذكره فى هذا الكتاب فلا غرابة ان يكون كلامه هناك منافيا لما هنا نعم يمكن الجمع بين كلاميه بان قوله اول ما ينشا
من الوجود لا يدل صريحا على انه ينافى قوله هنا لجواز ان يكون مراده ان المعنى المصدرى تحققه فى الذهن هو حظه من تلك
الحقيقة والانشاء للعوارض اللاحقة لمراتب التنزلات فى كل شىء بحسب رتبته من الحصول والظهور هذا ما له من الكلام
واما ما عليه منه فاعلم انهم اختلفوا فى كيفية وضع الاسماء فقيل وضعت بازاء المعانى الذهنية والخارجية افراد لها فلما
كانت الذهنية طبيعية فكليتها طبيعية لا منطقية اعطت ما تحتها اسمها لان شمولها لكونها مطلقة مجردة عن قيد العموم
والخصوص فيصلح اسمها لكل فرد وعلى هذا القول بنى المصنف قواعده وقيل وضعت الاسماء بازاء المعانى الخارجية الا انها لما كان
الواضع وضع الاسماء علامة على المسميات تميز بها بعضها عن بعض كانت صفات للمسميات كما قال الرضا عليه السلم وقد سئل عن
الاسم فقال عليه السلم صفة لموصوف لانها ظواهر فيها الدلالة وجب ان يكون اكمل الوضع لتلك الفائدة ان يكون بين الالفاظ
والمعانى مناسبة ذاتية لانها اكمل الوضع ابلغ للدلالة والتميز ولا يترك المناسبة الذاتية بينهما الا اذا كان الواضع غير
قادر عليها او غير عالم بها او اذا كان فى اعتبار المناسبة مشقة ولغوب فى الواضع وقد ثبت فى محله ان الواضع هو الله سبحانه
وتعالى لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ومعلوم ان فعله وصنعه تعالى يكون على اكمل ما يمكن واكمل ما يمكن فى العلامة والدلالة
المناسبة الذاتية ولانها صفات والصفات انما تشتق من هيئات الموصوفات والله عز وجل عالم بذلك قادر عليه بلا مشقة
ولا لغوب فترك الصنع الاكمل مع القدرة عليه والتمكن منه نقص لا يجوز فى فعله وصنعه فوجب ان يكون بينهما مناسبة
ذاتية وعلى هذا لو كان الواضع هو المخلوق وهو عالم بالمناسبة قادر عليها بلا مشقة فلا شك انه يلزمها فاذا اراد ان
يضع اسما واحدا لافراد نوع من الانواع يصدق على كل فرد بالمطابقة تصور حقيقة افراد ذلك النوع انتزعها بمراة ذهنية

من ذلك

من تلك الأفراد الخارجية بحيث يكون تلك الحقيقة تصدق على كل فرد منها من باب التواطي أو التشكيك وتلك الصور طائفة من الحروف تكون صفاتها جواهر هلان الشدّة والرخاوة والجهورة والمهموسة والقلقلة وغيرها لها مناسبة لتلك الحقيقة في صورتها في ذهنه على حسب ما تصوّرها ورتّب تلك الحروف في نظمها وفي حركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة لأن ينظر الى شبحها الذي في ذهنه فيؤلّف ما يناسب تلك الحقيقة في المادّة والهيئة ويكون تصوّر تلك الحقيقة الخارجية الجامعة لتلك الأفراد لأن الأخذ ما يناسب للتأليف والوضع على كل فرد خارجي تحقّقت تلك الحقيقة فيه فالوضع في الحقيقة للأمر الخارجي الثابت في الذهني وانما الذهني آلة لملاحظة تلك الحقيقة الخارجية الموضوع لها ولمّا كان الواضع هو الله عزّ وجلّ وهو لا يجوز عليه التصوّر والتفكّر والتروّي كان محلّ تلك الصور هي الكتب الملكوتية الثانوية الشبحية المعبّر عنها بعالم المثال لأنها محالّ التأليف والآت الوضع على الحقائق الأصلية الملكوتية الأوّلية الجوهرية المتحقّقة في الخارج لأن الشبحية صفات هيئات الصور الجوهرية الملكوتية والأسماء صور الصفات فخلقها عزّ وجلّ من الشبحية وهذا هو الحقّ فاذا عرفت هذا فالوضع حيث يعتبر فيه المناسبة لا بدّ فيه من تصوّر الموضوع له وهذا التصوّر الذهني آلة للوضع لا ان الوضع بازائه وانما الوضع بازاء المسمّيات الخارجية فعلى هذا يكون لزوم الأمر الذهني في الوضع لكونه آلة وكل شيء لا تمكن فيه المناسبة لا يصحّ ان يوضع بازائه اسم غير ذاته لا لفظي ولا معنوي وهو الله وحده وامّا فعله فله مناسبة من جهة التعلّق بالمفعولات فيجوز الوضع بازائه وما سواه من الوجودات وغيرها فهي متساوية في هذا الحكم سواء على وجه المناسبة كما في بعض المشتقات واسماء الأصوات مثل غاق اسم لصوت الغراب وشيب اسم لصوت شفتي الناقة عند شرب الماء وكالجولان والطيران والنزوان والغليان وما اشبه ذلك من المعاني التي تكون فيها الحركة والتقلّب يوضع بازائها على وزن فعلان بفتح العين لأجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة وسط المسمّى او لا كأكثر الأسماء خصوصاً المرتجلة والوضع لنقيضين لا يدفع المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين كما انا لا نريد بها خصوص المناسبة الشخصية بل والنوعية فقد يكون الضدّان بينهما جهة ذات وجهين جامعة بينهما بجهتيهما كالنار الحارّ اليابس والماء البارد الرطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهتية فبحرارته يوافق النار وبرطوبته يوافق الماء فافهم واقتصر على التمثيل وبعض البيان والدليل فان هذا ليس مكان تحقيق هذه المسئلة فاذا اردت بالوضع اللفظي والمعنوي للوجود الحقّ تعالى فهو باطل لأن وجوده ذاته ولا يمكن الوضع بازائها لامتناع تصوّرها ومناسبة غيرها بها وعدم حاجتها الى العلامة لأنها للتمييز واذا اردت به ما سوى الله تعالى تساوت الأشياء في حكم الوضع فينهدم كل ما اسّسه المصنّف وغيره من قواعدهم من جعل الوجود صادقاً على الواجب والحادث بكل من الاشتراكين ومن تقسيم الأشياء الى حقيقي وجودي واعتباري عدمي ومن الوضع بازاء المفهومات الكلّية الاعتبارية في شيء وبازاء الخارج في آخر ومن ان امكان التعبير عن المسمّى بالاسم والنعت لكون الوضع بازاء مفهوم العامّ والمعنى الكلّي لعدم امكان الوضع بازاء الهويّات والصور العينية ومن ثبوت خصائص بعض الأشياء لأذهانها ومن ان ليس كل ما في الأذهان انتزاعيات ظلّيات الّا اذا كان في الذهن علّة الوجود الذي به قوام الخارجي فانه يكون ما في الذهن اصلاً لما في الخارج كما ان قوام الصورة في المرآة بالشاخص المقابل لها فانها بعدمه تنعدم فاذا كان العلّة بعدمه ينعدم الخارجي فالخارجي متقوّم بما في ذهن العلّة وهذا الحكم مختصّ بخلقه على وجود الخالق ممّن سواهم اللهم صلّ على محمّد الأمين وأهل بيته الطيّبين

**قال** الثاني انّ من البيّن الواضح ان المراد بالخارج والذهني في قولنا هذا موجود في الخارج ان له وجوداً تترتّب عليه آثاره واحكامه وبكونه في الذهن انه بخلاف ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الّا مجرّد تحصيل الماهية لم يكن فرق بين الذهني والخارجي وهو محال اذ الماهية قد تكون محصّلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج **اقول** يريد ان الذهن قد يحصل فيه الماهية بحقيقتها

مجردة

مجرّدة عن العوارض الخارجيّة كما هو مذهب كثير منهم للصّ من حصول الأشيا بحقائقها في الذهن وقد توجد في الخارج الا انها اذا

لوحظ امر منضمّ اليها في الخارج ترتّبت عليها آثاره واحكامه واذا لم ينضمّ اليها ذلك الامر الخارجي لم يترتّب عليها شيء منها وذلك

الامر هو الوجود ولولاه لم يحصل فرق بين الذهن والخارج بالنسبة اليها فالخارجي ما يترتّب عليه الاحكام والذهني ما لم يترتّب

عليه شيء لا يزيد منهما مجرّد انهما ظرفان ليكون التسمية باعتبار المكانين فنقول هذا موجود في الذهن اي في هذا المكان

المخصوص وذلك موجود في الخارج اي في هذا المكان المعيّن وانما التسمية بالذهني لعدم ترتّب الآثار والاحكام بالخارجي لترتّبها

اذا كانت الماهيّة توجد فيهما فما الفرق الا بترتّب الآثار الا انّ وجودها في الذهن مجرّدة فلم يترتّب عليها شيء وفي الخارج بالوجود

وجدت فترتّبت عليها الآثار فثبت انّ الوجود ما به التحقّق في الخارج فيكون اولى بالتحقّق خارجا ممّا سواه واعلم انّ هذه التفريعات

مبنيّة على قواعدهم اكثرها لا يصحّ على المذهب الحقّ كما اشرنا اليه سابقا ولكنّي اقول لك انه لا شكّ في تحقّق الوجود خارجا

وهو بديهيّ وانما الكلام في هذه الاستدلالات والقواعد فانّ كون الماهيّة توجد بمعناها الجوهري في ان كان مجرّدا عن العوارض

الخارجيّة باطل مع انّ العوارض الخارجيّة هي المنوّعات والمشخّصات والشيء الموجود المتحقّق انما هو موجود تشخّص بمشخّصات فاذا وجد

الشيء بحقيقته في الذهن مجرّدا عن تلك العوارض كان الوجود هو الموجود في الذهن بحقيقته وكون المراد بالماهيّة الحاصلة في الذهن

انما هي العامة لا ينافي كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لانّ حقيقة الوجود مطلقة فهي كلّيّة عامّة باطلاقها وانما تتشخّص

بالمشخّصات او المنوّعات لانّ القائل بهذا لا يفرق بين حقيقة الماهيّة في الوجودين الا بالعوارض التي على حصولها ترتّب الآثار ونحن على

ظاهر قولنا لا يحصل في الذهن الا شبحها الظلّي مع انّه لا شكّ انه يترتّب عليه آثار بنسبته لانّ للذهن عوارض بها يتنوّع

الذهني ويتشخّص كما للخارج عوارض بها يتنوّع ويتشخّص ويترتّب على كلّ آثاره بنسبته فليست الاشيا بحقائقها في الذهن وليس

الفارق بينهما حصول الآثار لانكم لا تريدون انّ الخارجي بعوارضه تترتّب عليه الآثار الذهنيّة كما لا تريدون انّ الذهني بعوارضه

الذهنيّة تترتّب عليه الآثار الخارجيّة بل تترتّب آثار الخارجيّة في الخارج فكذا الذهنيّة ولو قلتم ليس في الذهني عوارض قيل

لكم فاذا لا يعلمون العوارض الخارجيّة اذ لا تعلم الا بصورها الذهنيّة التي هي العوارض الذهنيّة ثمّ على فرض انّ الماهيّة ليست

هي رتبة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع ان تكون بنفسها هي منشأ الآثار ولا سيّما اذا قلنا بانّ تلك العوارض انما هي حدودها

ومتمّماتها مع ما قد ثبت من انّ الاحكام تابعة للصورة لا للمادّة عقلا ونقلا ومن انّ الوجود هو الهيولى وانّ حصّة الوجود في

الشيء المتشخّص هو المادّة وانّ صورته هي الماهيّة الاولى التي هي القابليّة وانّ الماهيّة الثانية التي تعنون مركّبة منها ومن

المادّة وانّ الاحكام اللاحقة لها ناشئة عن الاولى وكلّ ذلك ثابت بالنقل عن معادن كلمات ائمّة الهدى عليهم السلام وبالعقل بل

بالفؤاد الذي هو المدرك بدليل الحكمة وكون الآثار موجودة انما تصدر عن الماهيّة لانها هي المفهوم الاعتباري الغير المتحقّق مردود

بانّ هذا مصادرة فانا لا نسلّم انّ الاعتباري مدّعى على انكم اثبتّم الحقيقة في الذهن كما هي في الخارج الا انها في الذهن مجرّدة عن

العوارض الخارجيّة ويلزمكم انها توجد بدون العوارض لانّ العوارض ليست جزء الحقيقة وانما لحقتها بعد ثبوتها فان كانت

ثابتة بنفسها قبل العوارض فهي موجودة فان كانت ثابتة بالوجود فهو لم يستثن تجرّدها منه فصحبه في الذهن وان جرّدتموها منه

لم تكن شيئا ولا حقيقة لها فما معنى قولكم فيما قبل انّ تصوّر الشيء حصول معناه في الذهن وقولكم انّ الاشيا بحقايقها في الذهن

وقولكم مرّة توجد بحقيقتها في الذهن لقولكم حصول معناه في الذهن ومرّة توجد بوجود انتزاعيّ وقد تقدّم النصّ عن المصنّف في الكتاب

الكبير بانّ جميع المفهومات موجودة في الذهن وانّ وجودها ذلك هو حظّها من حقيقة الوجود ولا شكّ في انّ كلّ شيء يظهر في الكون

بعد ما قبل من الوجود على حدّ ما ذكره بل قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها وكون ما في الخارج اقوى ممّا في الذهن لا يكون

سببا للاختصاص بترتّب الآثار وليس انما لم تؤثّر ماهيّة النار الاحراق في الذهن لعدم القابليّة لتجرّده لانّ المجرّد يؤثّر في المجرّد

ولكن

لأن للذهن عوارض بها يتنوّع الذهني ويتشخّص كما للخارج عوارض بها يتنوّع ويتشخّص ويترتّب على كلّ آثاره بنسبته

ولو كان ما في الذهن من النار حقيقتها المجردة لاثرت في الذهن كما يؤثر بعض المجردات في بعض ولو كانت الجسمانية التي هي الحرارة واليبوسة الجوهريين لم تؤثر في الذهن المجرد الا ان كون الاجسام في المجردات مما لا يتصور ولا يحتمله من له ادنى فهم او وجدان بل انما لم تؤثر لان الموجود منها في الذهن انما هو الصورة المنتزعة من الموجود منها في الخارج انتزاعا ظليا على اي طور كان الانتزاع وكان الفرق بين الوجودين عندهم المحصور في ترتب الاثار وعدمه مبني على كون ما في الذهن اعتباريا عدميا ولا يجري على صحة نقل حقيقة الشيء الى الذهن لان الشيء عند العرفاء ما له التحقق وعلى هذا لو ثبت كان وجودها الذهني متوقفا على اعتبار عوارض ذهنية كما قلنا نعم كما ان الخارجي الذي هو اقوى يتوقف على لحوق العوارض الخارجية له في ظهوره وفيما عنه وله من الاثار والاحكام وكما تختلف احواله بعد لحوقها كذلك ما في الذهن فلا بد له من لحوق عوارض ذهنية به تكون مع انضمامها منشا للاثار والاحكام الذهنية وان قلت في الخارجي انما منشا الاثار ما به التحقق وهو الوجود وان كان بسبب لحوقها قلنا كذلك فان منشا الاثار في الذهني ما به تحققه وهو الوجود الذهني وان كان بسبب لحوق عوارضه ولعلك تقول اي اثر واي حكم للذهني تترتب عليه على عوارضه بل اي شيء تكون عوارضه فانا نقول ان سر العلوم معرفة الكون في العلم ومعرفة المنزلة بين المنزلتين وادلة تلك المعارف بل معرفة وضع الاسماء بازاء مسمياتها ونشو الصفات عن موصوفها وربط اللوازم بملزوماتها وغير ذلك من مثل الكليات الطبيعية والمنطقية والعقلية واحكام العموم والخصوص وغيرها منشاها تلك الامور الذهنية مما به التحقق ومعه التحقق وله التحقق كل شيء بنسبته سواء قيل بكونها اعتبارية ام وجودية وقول المص اذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنا وليست بموجودة في الخارج مبني على ما اصلوه واما على طريقة ائمتنا عليهم السلام فكلامهم لانه مثل الشام المقبول عندهم صلى الله عليهم بما معناه ان الماهية لا تتحصل في الذهن الا منتزعة مما في الخارج الا ما كان في ذهن علة الايجاد في الفاعلية والمادية والصورية والغائية صلى الله على محمد واله الطيبين فانه لو فرض ذهابها في اذهانهم عليهم السلام ولهم من كل ما يكرهون لم يوجد في الكون شيء اذ ما هم عليهم السلام الا كشعلة السراج في سائر الخلائق كالاشعة واما في اذهان ما سواهم فهو ظل للخارجي بل قد تتحصل اشياء في الخارج لم تحصل في الذهن لان وجود الظل مسبوق بوجود ذي الظل **قال** الثالث انه لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر اخر لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد انسان والانسان ماش اذ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما وماهية فما به التغاير غير ما به الاتحاد **أقول** هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود وتقريره على ما يريد في الحمل المتعارف الشايع بين اهل العرف لان مقتضى الاتحاد بين المحمول والموضوع مع تغاير مفهوميهما كما مثل به فقال كقولنا زيد انسان فلو كان زيد موجودا ومتحققا بنفس ماهيته في الخارج انسان كذلك كان مقتضى ذلك المغايرة اذ لا رابطة بينهما فلا يكون زيد هو الانسان فتكذب القضية مع الاتفاق على صدقها في الخارج ليس الا ان ما به زيد زيد عين ما به انسان انسان ولا يكون في المتغايرين فثبت امر شيء واحد هو الوجود وان كانا من حيث المفهوم الذهني متغايرين كما هو حكم الحمل المتعارف ولو كان ليس بينهما رابط جامع حقيقة جامعة لكان قولك زيد انسان بمعنى قولك زيد عمرو اي غير زيد فيبطل الحمل ومثل المص بمثالين للحكم حمل شيء على اخر كزيد انسان والحكم لشيء على شيء كالانسان ماش وهو قوله اذ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين وان كان عرضيا كماش بالنسبة الى الانسان ومراده ان الحمل المتعارف تحققه مشروط بهذين الشرطين اي الاتحاد في الخارج والتغاير في المفهوم وقوله وما به المغايرة يعني الماهية غير ما به الاتحاد يعني الوجود فلولا الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعارف لان الموضوع والمحمول كل منهما مركب من وجود وماهية والتغاير بالماهية لان التغاير انما يتحقق بها فينحصر الحمل في الاولى الذاتي الذي يتحد فيه الموضوع والمحمول بحسب الخارج والذهن والتغاير المعتبر في الحمل المتعارف يصدق بدلالة اختلاف اللفظين او بالتقدير مثل قوله

زيد زيد فان المعنى المقصود المغايرة موقولك زيد المذكور زيد المعلوم او بالعكس كقولك زيد المعلوم زيد المذكور وهذا مفيد
كلام مبني على ما هو معروف بينهم صحيح ولكن لقائل ان يقول من اين يلزم من كون موجودية الاشياء نفس ماهيتها امتناع
الحمل الشايع فما المانع من ان تكون ماهيات الاشياء موجودة بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما تقول
في الوجود بان الماهيات مجهولة الاسامي وشرحها انها ماهية كذا وماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية وحقيقتها ويتغايران
في الذهن باعتبار ما هية كذا فالاتحاد باعتبار نفس الماهية وحقيقتها ويتغايران باعتبار ما ينسب اليهما فلا يلزم
بهذا امتناع الحمل فلا يلزم وجود الوجود **قال** والى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن فلو
لم يكن الوجود شيئا غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر والملزوم مثله بيان الملازمة ان
صحة الحمل مبنيا على وحدة ومغايرة ما اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امرا
انتزاعيا تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدده من المعاني والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل المعاني في
بين الاشياء سوى الحمل الذاتي وكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى **اقول** هذا الكلام معنا
ما تقدم قبله ومتفرع عليه وتكرير له وقوله فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة قد
قلنا لو قال قائل انه لو لم يكن الوجود موجودا وانما ماهيات الاشياء وجدت بنفسها وهي حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها و
ماهيات الاشياء مجهولة الاسامي شرحها ان يقال ماهية زيد وماهية الفرس الى اخرها احتج به في الوجود حصل الماهية التي موضوع
والتي هي محمول والمغايرة بينهما في الذهن بما هو شرح اساميها بما انضاف اليه كما قيل في الوجود فلا يلزم شيء مما ذكر على تقدير
عدم الوجود فتدبر **قال** الرابع لو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم بيان
الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم
فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شيء لشيء او
انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم الوجود فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا ولا الماهية في ذاتها موجودة
فكيف يتحقق هناك موجود فلا تكون الماهية موجودة **اقول** هذا هو الاستشهاد الرابع على كون الوجود موجودا وحاصله
عنوانه ان الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء من الاشياء ولا ريب في وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود وقوله وبطلان التالي يوجب بطلان
المقدم فيه انه انما يوجب مع التلازم بينهما والمانع للدليل يمنع الملازمة لجواز ان تكون الاشياء موجودة بانفسها لا بشيء اخر و
اذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حققنا هذه الدعوى لانا نقول انك تريد بالوجود للشيء نفس مادته او ما به مادته فان اردت به
نفس المادة ارتفع النزاع وان اردت به المادة فنقول تريد بما به المادة شيئا مفارقا للشيء بمعنى انه ليس من حقيقته وانما هو شيء تقوم به
الشيء تقوم صدور وتعني به الفاعل كحركة يد الكاتب لم تتقوم الكتابة بها تقوم الصدور والا فالكتابة انما تقوم بالمداد
الصورة ولم تتقوم بها تقوم ركن فان اردت هذا ارتفع النزاع وان اردت بالوجود ما به يتقوم الشيء تقوم ركن او تقوما كالمادة والا
صورة انما هما عرضيتان فلا نمنع ذلك الخطا الفاحش لان زيدا حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل فالحيوان مادة والناطق صورة نوعية والصاهل صورة
نوعية وزيد مركب من حصة من الحيوان وهي تمام حقيقته ومن حصة من الناطق وهي صورتها فحقيقته مركبة منهما لا غير وليس شيء من حقيقته غيرهما
اتفاقا فان الوجود يا قائلين بانه حقيقة كل شيء الا ان تقولوا هو المادة والصورة ولا نعني بحقيقته وماهيته الا ما به يتحقق في الحقيقة مع قطع النظر
عن الاصطلاحات الدالة على حقيقة الشيء وماهيته وكنهه وهويته الاشياء واحدا وهذه كلها تصدق على شيء واحد هو مجموع المركب منهما اي من المادة والصورة
صدقا بالمطابقة ويصح الجواب بذلك عن السؤال ايضا كما قلنا الكلام بمفاهيم العبارات والقضايا التي اذا تحققها العاقل لم يجد الا شيئا واحدا مجملا
منتزعة منه الا ان الالفاظ على حسب الافهام الا كثيرا التي تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان جلس بها على مقتضى الفطرة لما قال ان حقيقة زيد هو الوجود

[illegible]

وهو غير المادة والصورة مع انه يقول ان حد نفسه الحقيقي حيوان ناطق فافهم وقول المص في بيان الملازمة في دليله ان الماهية اذا اعتبرت
بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة صحيح اذا اراد بالوجود ثبوتها وتحققها فانه بهذا المعنى صحيح وكذا لو اراد به المادة لان المعدوم
معدوم وان اراد انه شيء اخر حقيقة مستقلة سواء اتحدت به ام استندت اليه مغاير لها في الحقيقة فلقائل ان يقول ما هو
قول سموه فما المانع من كونها موجودة بنفسها كما قلتم في الوجود على ان قوله وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود
العدم يشعر بان الوجود يراد به المعنى المصدري فانه يعني لا موجودة ولا معدومة ولا شك ان كل شيء لا موجود ولا معدوم فانه
لا موجود ولا معدوم فان المراد به المعنى المصدري وقوله فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر كالاول فانه اذا
اذا كانا موجودين بانفسهما ثبت احدهما للاخر وقوله فاذا لم يكن الوجود في ذاته الى اخر جوابه اذا قلنا بان ماهية الشيء اذا وجدت
بنفسها تحقق ذلك الشيء الموجود والحاصل ان صحة كلامه في هذا الاستشهاد مبنية على كون المراد من الوجود المعنى المصدري
او المادة وان اراد غيرهما لم يصح منه شيء والمعروف من مذاهبهم ان الوجود غير المادة وهو واتباعه يريدون به غير المادة وغير المعنى
المصدري **قال** وكل من راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة كما اشتهر بين
المشائين ولا عارضة كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول وايضا
انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما الثالث غير صحيح اصلا فان العقل يحكم با
متناع ذلك **اقول** ان الاتحاد قد يطلق ويراد شيء واحد اختلف اسما او مفهوما او شيء صار شيئا اخر وشيئان صارا شيئا
واحدا اما بالمزاج او الانقلاب او كون الشيئين شيئا واحدا موجودا من غير زيادة ولا نقص ولا انقلاب هذا الاتحاد الذاتي و
الصفاتي الاتحاد في الصفات بين شيئين فالاول كالمترادفين كاسد وسبع المراد هو المعنى الواحد الثاني كما في الصفات الثبوتية
والثالث في الانقلاب كالماء يصير هواء والرابع كغذاء الشجر من الماء والتراب الخامس كالعناكب حيث تبور تنقلب نبورا
والسادس ان يكون شيئان شيئا واحدا من غير مزاج لا امتزاج ولا انقلاب في شيء منهما ولا زيادة ولا نقصان واحال هذا الاكثرون
وما ذكره المص في اتحاد الماهية بالوجود ان كان من الاول اتحد المفهوم ومن الثاني يتعدد المفهوم ومن الثالث يتحد المفهوم مع ملاحظة
الاتحاد ويتعدد بالتحليل وكذا من الرابع الخامس وفي هذه الخمسة يكون بازاء المفهوم المتعدد امر متحقق خارجي في المادة
او الحال ولا كذلك الوجود والماهية عنده والا للتساويا واما السادس فمن احاله استراح ومن جوزه قال كما نقل عن الحسين
بن المنصور الحلاج سبحاني ما اعظم شاني والمص في التوحيد لا يثبت اثنين شيئا واحدا انما يثبت واحدا يسمى باسمين باعتبارين
وهذا الاتحاد بين الوجود والماهية عنده بهذا المعنى ويلزمه للمفهومين اما مفهوم الوجود الكلي بازاء فرد خارج فقائل به محتج به كالمتكلم
واما مفهوم الماهية فهو يقول الموجود الخارجي هو الوجود لا غير ويلزمه انه ليس موجود في الخارج وانما هو مفهوم والمفهوم امر اعتباري حكمي
وكلامه في التحقق وعدمه فرع عليه هذا كلامنا لما راجعنا وجداننا واذا تكلمنا على عبارته فمفادها ان الوجود في الخارج هو
الماهية والماهية هي الوجود الا ان الموجود يقال له الوجود لما تقدم من قوله ان الماهية تصدق عليه في الخارج ولا يقال
له الماهية لانه لا يصدق عليها لا خارجا ولا ذهنا الحكم بالمغايرة ذهنا وهذا طريق معروف عند اهل التصوف ولقد قال عبد
عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل في هذا المعنى صح عندي انها عدم متعددت بالوجود مشتهرة قد يراها الخيال من بعيد
قد دست في الخيال مقيدة لم تكن غير حائط نصبت لك فيها الكنوز مدخرة انا ذاك الجدار وهي له كنزه المختفي لا خفيه فاتخذها
صورة انجا وبيوح لها النعت اكمل الله حسنها فغدت بجمال الاله منتشرة لم تكن في سواها مثمرة فافهم الامر كي ترى صوره وهو
يشير الى الماهية التي هي الغير ولهذا قال بعض محققيهم والماهية هي المسماة عندنا بالعين الثابتة اذا اعتبر ثبوتها في العلم الازلي
وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورتها فيها وقد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقا مجازا وقول العامة ماهية

التي

الشيء ما به هو هو ولا يصح حدنا على ارادة ما يحققه في نفسه بل هي نوعية والشيء ما له التحقق وقد قال هذا قبل هذا الكلام
ما به التحقق وهو الوجود عندنا بالحقيقة وان اطلقنا على الغير مجازا وهو واحد بالذات والتشخص وما يقبل التحقق وهو الماهية
وهي واحدة بالمفهوم مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم الا ان هذا يخالف ظاهر كلام المص في قوله والحقيقة
عند اشارة الوجود عليها وفي قوله وظهور صورته فيها وفي قوله وما يقبل التحقق وهو الماهية ويوافقه ويخالفه معاني
قوله مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم وان كانا في الارادة متفقين يشير بما واحد قوله ولا معروضة كما اتفق
المشائين وكان المتكلمون ارادهم من الوجود في الحقيقة المعنى المصدري وان الشيء هو الماهية وانما اختلفوا فيها هل هي مجعولة
ام لا ام ثابتة قبله قوله ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية لان منهم من يقول بالاتحاد كما يقول المص ومنهم من يقول
بان الشيء هو الوجود وهو ذات الله تعالى او فعله على خلاف بينهم والماهية عارضة له لانها حدود مراتبه كالمقسما او المتشخصا
والمعينات متحققة بتحققه او موهومة فان هذين الوجهين وان لم يرتضهما الا انهم وافقوه على عدم تحققها بنفسها وهو يقول
اذا كانت ليست موجودة الا بالوجود على الاراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شيء لان الامر دائر بينهما امتنع وجود
الاشياء من قبلها لا للاشياء ولا لها تعين كون الوجود موجودا وقد سمعت مرارا ان هذه الادلة مبنية على المصادرة لانه
ان اراد به الوجود الحق تعالى صح بلا كلام وان اراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا مرارا من انه هو المادة والصورة اتحد مع الماهية وتعدد
المفهوم في التحليل الذهني وان اراد هذا المخلوق المعنى المصدري ارتفع النزاع فان قلت نعني بالوجود امر الله الذي به قوام الاشياء كما قال
سبحانه ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك ولا ريب ان ذلك اما الفعل
او الوجود ولا جائز ان يكون الفعل كما قررت لان الاشياء تتركب منه ولا يكون هو الاشياء كما هو رأي ضرار واصحابه الذين زعموا ان
ارادة الله تأكل وتشرب وتنكح وتحيى وتموت فلم يبق الا ان تقوم الاشياء به تقوم صدور وليس مراد المص فلم يبق الا الوجود وهو ذات لا
عرض على ما تعرف به انت قلت انا معترف بان امر الله الذي به قام كل شيء قيام الركنية هو الوجود ولكن ليس مرادي منه من قيام الاشياء
به حيث تذهب لاني قد اشرت سابقا الى مرادي والان اشير اليه لئلا يلتبس الحق بالباطل فاقول اعلم ان اول ما صدر عن فعل
الله سبحانه الراجح هو الامكان لانه عز وجل كان ولا شيء معه كان عالما ولا معلوم وقادرا ولا مقدور وسميعا ولا مسموع وبصيرا
ولا مبصر وذاكرا ولا مذكور فاحدث الفعل بنفسه لا ينقوم الا بمتعلق فالفعل ومتعلقه اول الامكان ولا اول له محدث غير ذاته
تكون تعالى من نفس ذات فعله الامكانات لجميع الاشياء الكل جزئي امكان كلي اضافي لا يتناهى وهذا هو العلم بالاشياء السابق
المشية اي المشية الكونية وهو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء منه بالمشية الكونية ثم شاء بمشيته الكونية
تكوين ما شاء مما شاء امكانه فاول كائن عن فعله التكويني هذا الوجود وهو الماء وهو ن والقلم وما يسطرون وهو الحقيقة
المحمدية وقسمه بقاسم محبته اربعة عشر جزءا ابهجها فاطمية ثم خلق من صفته وجودا دون ذلك كما خلق من صفة جرم الشمس نورا
اشرق على القوابل النورية الكثيفة كالارض وما عليها والكواكب هذا نور اشتق من صفة النور الاصلي فخلق منه الانوار الاربعة
العالين الذين لم يسجدوا لادم عليه السلام ثم خلق من شعاعها انوار الملائكة الكروبيين المسبحين بملائكة الحجب وهكذا الى الثرى كل
سافل خلق من صفة العالي فتراءت المراتب الى الثرى قبولا وعكوسا وافراد كل مرتبة لكل فرد منها حصة هي مادته وحصة من
هيئتها هي صورته وكل ما في هذه المرتبة من نوعي الحصتين قائمة بما فوقها قيام صدور وكل فرد منها قائم بمادته وصورته قيام
ركني وبوجه من المرتبة التي فوق مرتبته قيام صدور فهذا معنى ان كل شيء قام بامره وهذا معنى القيومية في كل شيء فخذها
هدية مني اليك بقوة وكن من الشاكرين فانك لا تظفر بمثلها من غير كتبي ورسائلي هذا النحو الصافي النقي وافهم مرادي من قيام
الصدور انه كقيام الكلام بالمتكلم مع انه قائم بالجدار فالذي تقوم به فيما ان كان بما فوق رتبته فهو قيام صدور وان كان بما

في رتبته فهو كل وجود رتبته او حصة منها فان كان كل وجود رتبته فهو قيام ضد اذ يلزم من هذا انه كله في زيد وكله في عمرو وكله
في الفرس ولا يعقل الا بمظاهره لا بذاته وان كان حصة منها فان كان عارضا صدق قول المشائين وان كان معروضا صدق
قول الصوفية وان كان جزءا من حقيقة زيد فان كان هو المادة جاء الحق وان كان غيرها وغير الصورة بطل الحق المتفق عليه بان
زيدا عبارة عن الحيوان الناطق لا غير فكم اكرر الكلام واردده للافهام فقوله فان انضمام معدوم غير معقول هذا غير معقول اي غير الى معدوم
صحيح في العقل لانه مصادرة حتى يثبت انها عدم بالدليل الكشفي الحقيقي لا المدعى فان جميع ما اسنده لا لانه هي التي نفاها اولا من
الابحاث الحكمية والتخيلات الصوفية لانه انما يكون معقولا اذا كان وجودها غير معقول بدون الوجود على المعنى الذي قرره واما على
فرض انها غير موجودة تكون معدمة فلا شك فيه وكذا قوله انضمام مفهوم بمفهوم من غير موجود احدهما او عروضه للاخر او نحوهما
او عروضهما لثالث غير صحيح اصلا فان القول بوجود الشيء غير ما يصدق عليه حده المتعارف بحصة الجنس القريب وحصة الفصل
لم يثبت الا على نحو ما قررناه سابقا من ان الوجود اما المعنى المصدري اعني الكون في الاعيان كما هو معنى الوجود عند العامة او حقيقة
الشيء التي هي مجموع ركني المادة والصورة وهذا هو الذي صدر عن فعل الله واختراعه ولم يصدر عن الله غير الوجود وهذان الركنان
اللذان هما حقيقة ان كانا هما الفائضين عن فعل الله فهما الوجود وان لم يكونا الوجود فقد فاض عن فعله غير الوجود ولم يقل به
احد ان كانا غيره ولم يكونا فائضين عن فعله تعالى فهما قديمان على ان الله سبحانه هو الذاكر قبل المذكور فاذا وجد المذكور ذكره
بما هو عليه من الحقيقة فهل يذكره بوجوده ام بغير وجوده فاذا قلت بوجوده قلنا بوجوده الذي هو حقيقته ام لا فان قلت بالذي
هو حقيقته قلت حقيقته ما حده الحقيقي بشرحه وتفصيله وليس غير المادة وقوله فان العقل يحكم بامتناع ذلك يحكم العقل
بامتناعه **قال** وما قيل بان موجودية الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس
كالنبوة للاولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لحصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها
بالوجود ليس الا نفس وجودها فقال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان
زيدا مضاف وهذا الكلام مجازي وبالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة **اقول** لما قرر مذهبه
بان الوجود متحد بالماهية خارجا وان تغايرا في الذهن واخذ في الاستشهاد على ثبوت الوجود للاشياء بوجودها منها ما ذكره في هذا
الاستشهاد من انه لو لم يكن موجودا لم يكن موجودا قط وذكر مذهبه بالاتحاد وذكر مذهب المشائين والصوفية والقائلين
بالانتساب لثلاث ارادات في ذكر هذه المذاهب احديها ان الكل ينسبون الموجودية للاشياء الى الوجود ولا يسند احد منهم
وجود الاشياء الى انفسها والا لزم ما قررنا سابقا وان اختلفوا في الوجود فما هو بكونه عارضا لها او معروضا او بانتسابها الى جاعلها
او هو الهها وخالقها والثانية ان ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح بل هو ظاهر البطلان والثالثة ان مرادهم لعله هو كون العارضية
او المعروضية ليس بحسب الخارج بل باعتبار ذهني وان الكل منهم قائل بالاتحاد الخارجي فيكون النزاع لفظيا ولهذا قال فلم
يصح كونها موجودة بوجه بعينه لم يكن وجودها كما قلنا ولا كما يقولون هؤلاء فلهذه الارادات تعرض لذكر اقوالهم وذكر كلام القائل
بالانتساب وابطله كما سمعت الا ان ابطاله راجع الى ظاهر اللفظ لان المصنف اول مذاهب المتألهين من الصوفية الى مذهبه فقال
في ابطال ظاهر كلام اهل الانتساب ان كلامهم لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالنبوة للاولاد الخ ان الانتساب ظاهره
ان يوجد المنتسبان قبل الانتساب لانه متفرع على وجودهما والمهية ليست موجودة قبل اتصافها بالوجود ليصح انها موجودة بانتسابها
اليه بل اتصافها بالوجود نفس وجودها بخلاف النبوة للاولاد ولقائل ان يقول ان التمثيل مستقيم فان النبوة مساوقة لوجود
الاولاد في وجودها في الخارج لانا لا نريد بالنبوة نفس وجودهم وانما نريد المساوقة التي هي تمثيل الدليل فان انتساب الاشياء له
تعالى مساوق لوجودهم فاما ان يكون وجودهم عين انتسابهم اليه تعالى او غيرها فان كانت غيرها انتقضت ادلته في اتحاد العاقل

بالمعقول

في المعقول كما يأتي وان كانت وجوداتهم عين انتسابهم اليه تعالى كما قرره العارفون في علمه تعالى بالأشياء بالعلم الاشراقي الحضوري فان حضورها لديه عين انتسابها وليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الذي هو نفس الانتساب واثبات موجودية لها غير انتسابها اليه عز وجل متحقق بعين ما استدل به منها بعلته في اتحاد العاقل بالمعقول في ما قاله شيخنا نقول به ثم نلتزم على نحو ما اقرره المص من قوله ان الموجود هو الوجود ومعنى كون التزامنا بذلك مشروطا بكونه على ما اقرره اني اقول ان الوجود الذي هو الموجود هو الوجود المخلوق والوجود الحق تعالى هو الموجود الحق عز وجل ولا اتحاد بين الوجودين ولا الموجودين ولا يطلق شيء من احدهما على شيء من الآخر لا في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال ولا العبادة واما الاسم اللفظي فموضوع في الوجود الواجب تعالى بازاء عنوان توحيده ومعرفته وهو شيء خلقه الله سبحانه وصفا للمعرفة ووصف استدلال عليه لا وصفا يكشف عنه تعالى وهي ليس كمثله شيء والا لما عرفنا الله سبحانه بتلك الشيء الذي انه مثل العنوان وفي الوجود الحادث موضوع بازاء ذلك الوجود الحادث و ليس بين العنوان والحادث اشتراك معنوي لانه بوضعين مختلفين الاول حقيقة والثاني حقيقة بعد حقيقة ومرادنا بقولنا حقيقة بعد حقيقة ان الثاني يجوز اطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى في جهة العلية والمعلولية في الذوات والصفات ومنهما لا باعتبار الوضع للاول والثاني باستعمال اللفظ الموضوع للاول فيه لعلاقة بل الوضع الثاني وضع اول ايضا ولا اشتراك لفظي لانا نشترط في الوضع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بان يكون بين مادة اللفظ ومادة المسمى مناسبة ذاتية وبين هيئة اللفظ وصفة المعنى كذلك وهذا الاعتبار متحقق بالوضع بازاء الوجود الحادث واما في العنوان فلا تتحقق المناسبة الا من باب التفهيم والتعبير وليست ذاتية والا لكان لذلك العنوان مثل ولو في جهة ما فيلزم ان يكون الله سبحانه يعرف بذلك وهو باطل لان الله عز وجل قال في كتابه العزيز ليس كمثله شيء فلو كان للدليل عليه شبه او مناسبة بجهة ما لعرف به تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم ان كنت تفهم فلم يبق بينهما الا نسبة الاشتراك في تسمية التعبير والتفهيم خاصة فلذا قلنا انه حقيقة بعد حقيقة وعلى هذا ومثله مما ذكرناه سابقا ونذكره انا اذا تكلمنا في الوجود فانما نعني به الوجود المخلوق وعلى هذا فنقول بظاهر كلام شيخنا ولا نقول بمراده ولا بمراد المصنف لانه يريد به الوجود الحق او الوجود المطلق فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق وليس له حقيقة الا ذاته ولهذا قال امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله وقول شيخنا الحكيم انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال زيد متأمن وهذا الكلام مجازي فهي مقرر للامر الثاني بان الموجود هو الوجود وان لحاظ المغايرة مجاز فيحمل على المعنى العام اي الكون في الاعيان وكذلك قوله كما ان المضاف هو الاضافة وهذا شاهد للقول بان الوجود هو الانتساب الى الواجب واما قولي باني لا اقول بمرادهم فلانهم يزعمون بان الوجود موجود متأصل في الخارج جزئي حقيقي ليس فيه الا انه جهة تعلق بوجه ما وهو الوجود الحق تعالى ليس كما يريدون لانهم يريدون بان الموجودات وجدت بنسبتها الى الوجود الحق تعالى وان لم يكن الوجود فيه مستندا الى ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به فان صدق الحداد مثلا انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعة ذلك الشخص وهذا اشعار بان الوجود لم يرتبط بشيء من الممكنات لانه عندهم شيء واحد جزئي بسيط حقيقي وهو الله تعالى واما الموجودات مثلا بانها موجودة بنسبتها اليه تعالى وتلك النسبة هي عين وجوداتهم وهي وجودات متكثرة اذ انسبتها بعضها من بعض وحدت مراتبها مختلفة كل سافلة شعاع للعالية على نحو ما سبق وكل هذه الوجودات عين الموجودات وذواتها بما انتسبت انتسابا اشراقيا فقولي غير قولهم وان صلح اللفظ لي ولهم في بعض الاحوال لاني اقول بهذه النسبة بهذا المعنى وهم يقولون يصح اطلاق المشتق على شيء بسبب انتساب ذلك الشيء الى مبدئه انتسابا مخصوصا واطلاق الوجود على الممكنات كذلك لا ان الوجود قائم بها نحوا من القيام بل الوجود عين ذات الواجب ولا تعدد فيه اصلا وما سواه من الموجودات لاجل انتسابها اليه تعالى انتسابا خاصا صار موجودا ونطلق عليه الموجودية ولا يتوهم انهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود في الواجب والممكن فانهم يطلقون الموجود

قوله جزئي لا اريد ... بل الكلي لانه تعالى ليس جزئيا بهذا المعنى ولا كليا لانها صفة الكلي ... اريد بالجزئي المتشخص بذاته اي المتميز لا المتشخص بالمشخصات فان هذا ذات فافهم منه اعلى الله مقامه

على الواجب ايضا اذ ذاك اختلاف في المصداق دون المفهوم ويجوز ان يكون المصداق مختلفا مع كون المفهوم واحدا في الجميع كما
والحاصل انهم يقولون بوحدة الوجود دون الموجود على الوجه الذي مرّ انتهى ما نقل من كلامهم والمصنف نقل كلام بعينه
مستشهدا به لتوافق الارادتين واتحاد المرادين وربما جمع بين مذهب المصنف ايضا ومذهب اهل الانتساب بان المراد بالانتساب
هو الوجود الارتباطي التعلقي وهو قد قال ان جميع الموجودات الامكانية هي عين التعلقات والارتباطات فصرّح هو بالمراد وعبّر
عنه بالانتسابات فلذا قالوا بان تلك الانتسابات مجهولة الكنه والحقيقة كما قال ان الوجود مجهول الحقيقة وانما اعترض على
ظاهر كلامهم كما تقدم وان كان مراده مرادهم وما توهم من ان صريح قولهم ان الماهية اثر الجاعل وان اطلاق المشتق على شيء لا
يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به ينافي مراد المصنف يعارضه قولهم ان الجاعل هو الماهية يوافق قول المصنف تبعا للمحققين
الصوفية وكبارهم من ان الجاعلية والمجعولية في الحقيقة يرجعان الى تطورات المبدع الاول في مراتب مظاهره ولطوائف
في شئونه وقولهم ان اطلاق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به مع قولهم واطلاق الوجود من هذا القبيل مثل مبدأ
مبدأ الاشتقاق الوجود المطلق ولا ريب انه من حيث هو مطلق لا يكون مقيدا بالقيام بها وانما القائم نحو من القيام طور
من اطواره فتتفق الارادتان والمعروف من مذهب الاوائل من اساطين الحكماء الذين اخذوا من الحكمة السماوية التي نزل بها
الوحي على انبياء الله عليهم السلام انهم وافقت عباراتهم عبارة من تأخر عنهم الا انهم يريدون منها معنى يوافق الحق لانهم يريدون
بان الوجود القائم بها نحو من القيام اي مما يسمى قياما لغة في كل شيء بحسبه هو طور من اطوار الحق سبحانه اي من اطوار ظهوره
بافعاله ومفعولاته فالاوائل يريدون ان الله تعالى يظهر بفعله ومفعوله الظهور الفعلي وهو على حاله قبل فعله ومفعوله لم
لم يتحول من حال الى حال ولا يتبدل عليه الاحوال ولا يعتريه التغير والزوال ولم يتنزل من رتبة الذات الى رتبة الافعال وانما
معنى ظهوره بهم اظهاره لهم بهم وهي الظهورات الفعلية والمفعولية وعباراتهم السابقة تصدق على هذا المعنى واما من تأخر
عنهم فاخذوا العبارة بعينها بان ذلك طور من اطوار ظهور ذاته كما قال الاولون واراد وابه انه تعالى يظهر بذاته في افعاله ومفعوله
وان الجاعل هو المجعول والعاقل هو المعقول والفاعل هو المفعول وقالوا الذات واحدة والنقوش كثيرة ويقول شاعر من
اتباعهم كل ما في عوالمي من جماد ونبات وذات روح معا صور لي خلعتها فاذا ما ذلتها لا ازول وهي جوار اما كالثوب
ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار فاذا اجمل هؤلاء في عباراتهم ربما وافقت لما اجمل الاوائل واذا صرّح كل بمراده امتاز
غرب الاوائل وشرق الاواخر وكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله والى الله ترجع الامور وان في كلماتهم لمستفظعا من الامور
لو تصدت لكشف ما فيها من المنكرات لرأيت ما تقشعر منه الصدور ولا تسعه السطور وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا
وان الله لعفو غفور لمن لم يستمر على حاله من بعد ما تبين له الهدى **قال** الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم
يتحقق في الانواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لا تأبى عن الشركة في كثيرين وعروض الكلية لها بسبب
الذهن وان تخصصت بالف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها فاذن لا بد ان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة
تكون تلك الزيادة امرا متشخصا لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعني بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققا في افراد
النوع لم يكن شيء منها متحققا في الخارج هف **اقول** قوله لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان المراد بالصورة مطلق الحصول
فانه في الظاهر صورة الوجود يعني اثره الدال عليه ولا يريد به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود لان البسائط الحقيقية ايضا
يقول لو لم تكن في الخارج للوجود ما يدل على تحققه في الخارج بان تكون اشياء موجودة في الخارج لا يجوز ان يستند وجودها
الى نفسها على ما قرره سابقا مثل قوله اذ كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر خارج لامتنع حمل بعضها على بعض
والحكم بشيء منها على شيء وامثاله وقد تقدم بما فيه لم يتحقق في الانواع اي في كل نوع من الانواع بجزئي حقيقي بحيث يكون

تشخصا من نوع منها لانه اذا لم يتحقق من جهة الوجود الذي يتحقق بنفسه وذاته في الخارج لا بشيء غيره فاما ان يتشخص ويتحقق بنفسه وهذا
شيء للوجود لا له او بامور اعتبارية وهي ليست موجودة فلا توجد غيرها او بنفس المهية وهي بدون حقيقة الوجود لا وجود لها الا في الذهن
وهي كلية لا يمتنع من وقوع الشركة فيها بين كثيرين وتعرضها الكلية لانها المفهوم الذهني العام فلو فرض لها ضم كليات كثيرة
بينها بنسبة بعضها الى بعض العموم والخصوص مطلقا او من وجه بحيث يتخصص بجهة عموم بعضها بجهة خصوص بعض كالطائر
الولود لم تنخلع عن العموم فلا يتشخص بنفسها جزئيتها فلا بد له من امر زائد على طبيعة نوعه متشخص في الخارج بنفسه تمنع وقوع
الشركة فيه للكثرة لذاته ليكون ذلك الفرد الجزئي البارز من نوعه بذلك الزائد متشخصا وذلك الامر الذي به تشخص الجزئي
هو الوجود هذا المراد من معنى كلامه واقول ان المشخصات التي بها يتشخص الفرد الواحد من النوع ليست من نوع الذوات
التي هي المواد وانما هي من نوع الهيئات لانها من قبيل الحدود وان كانت جزءا من المهية باعتبار كونها من متممات القابلية
ولها ماهيات كلية لكل حد مشخص ماهية هو حصة منها مجموع تلك الحصص فصل يتميز به نوع ذلك الجنس الذي منه
حصة تتقوم بذلك الهيولى المواد اجناس وهيولى الفصول اجناس مثلها سلخت في الحقيقة من هيولى الاجناس فان كانت
حصص الاجناس تتقوم بالفصول تقوم اختصاص وتعين فالماهية النوعية التي تكون مادة الجزئي الخارجي حين تحققه
في الخارج منها كلية عامة وهي التي من نوع الذوات كما ذكرنا قبل والحصة المأخوذة لزيد او لعمرو منها ذاته التي هي وجوده عندهم
ومقبوله والمهية النوعية التي تكون صورة الجزئي الخارجي حين تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي قلنا انها من نوع الهيئات
والحصة المأخوذة لزيد او عمرو منها ماهيته وقابليته والمشخصات للفرد الجزئي في الخارج حدود الحصة الوجودية المادية كل حد
حصة من ماهية كلية مجموع تلك الحدود فصل لنوع وهي لكل فرد من افراد ذلك النوع ولكنها تختلف في اجزائها او جزئيات
جزئي منها بالشدة والضعف في القلة والكثرة في المرتبة والجهة والمكان والوقت وفي ترتيبها الوضع فلذلك اختلفت افراد
النوع في اكثر احوالها وصفاتها ومراتبها واجالها مع استوائها في نوعها فكل واحد من المشخصات للحصة الوجودية النوعية حصة
من ماهية كلية وهذه الحصة حد من حدود تشخص المتشخص سواء اعتبرنا ذلك الحد للمتشخص جزءا كما في ظاهر الحال او جزئيا كما هو
في الواقع والمصنف استدل بوجود جزئي خارجي متشخص من ذلك الكلي العام الذهني على وجود فرد متشخص بذاته به يتشخص ذلك
الجزئي المتشخص لان الماهية الذهنية لا تقبل ذلك والا لجاز امتناعها لقبول الشركة في كثيرين ولا يكون من انضمام امثالها
اليها ولا يكون التشخص من نفسه ولا يكون الا من خارجي متشخص بنفسه وهو الوجود وهذا كلام من انحصرت مداركه في المفاهيم لان علمه
علم اجمالي لا علم عياني ولو كان علم عيان لما جعل منشأ التشخصات هو الوجود لانه ان جعل من علل الوجود المركب به التشخص لان
العلل الوجودات علل فاعلية ومنها يصدر الناشئة وخاتمة والتشخصات في لوازم المهية وتوابعها لانها حدودها وان جعله من علل
المهيات اثبت ما نفاه هو وغيره من ان المشخصات والحدود ليست من لوازم الوجود وانما هي من لوازم المهية ثم ان المشخصات منها نوعية
ومنها شخصية والتشخص الجزئي به تتكثر الافراد بما يلحقها من المميزات لبعضها من بعض لا يكون من بسيط الحقيقة ولا من متفق
الحقيقة لان البسيط لا تكثر فيه والمتفق لا اختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ للتمييز بين الافراد افراد الانواع لكان مركبا مختلف
الحقيقة فحيث كان الجزئي الخارجي المتشخص بما هو خارجي متشخص متشخصا بالحدود المختلفة كان كل حد منها حصة من مهية كلية
كان مجموع تلك الحصص المختلفة من ماهياتها المتعددة المختلفة هو منشأ تشخص ذلك الجزئي فاستغنت تلك الهويات
الخارجية في تشخصها وتمايزها في بعضها عن بعض عن الوجود لان الوجود ان عني به الفاعل عز وجل فانما ميزها بعضها عن
بعض لم تكن جزءا منه ولا تنزله بذاته وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين وان عني به الوجود المصنوع فان ذلك صح
بانه مادة كل الاشياء المصنوعة وكل فرد جزء منه اي من حقيقة هو مادة ذلك الفرد وجزء من ماهيته هي صورة ذلك الفرد فهذا له

مادة

ما كنا نبغ وان عنى غير هذين وعلى غير ما قررناه سابقا فبينا تقوم الاشياء بموادها تقوم ركني تعلية ان يثبت العرش اولا ثم
ينقش فيا ايها الناظر في كلامي فاياك ان تقول هذا شيء لم يقل به احد من العلماء ولا الحكماء فان كنت مقلدا لهم فليس لنا
معك كلام والا فتفهم وتفطن تسلم ولا تكذب بما لم تحط به علما ولما يأتك تأويله والله سبحانه ولي التوفيق قال واما قوله
ان التشخص من جهة الاضافة الى الوجود الحق المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مر فان اضافة الشيء الى شيء بعد
تشخصهما جميعا ثم النسبة بما هي نسبة ايضا امر عقلي كلي وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب التشخص هذا اذا كان المنظور
اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك نسبة اي معنى غير مستقل واذا كان المنظور اليه حال الهوية
بالذات فليست هي بحسب نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة الى
مكونها وجاعلها ولا نعني بالوجود الا ذلك الكون ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوري كما سيتضح لنا اقول
وقوله واما ان التشخص الى قوله فساده قد تقدم انه انما ابطل ظاهره واما باطنه يعني مراده فقد حاول توفيقه مع
مذهبه هو وقائل به وبانه عن قليل نبينا ما يدل على هذا من كلامه واما نحن فنقول بموجبه ليس كما ارادوا وقد تقدم
وما يأتي وقوله بمثل ما مر يشير الى قوله قبل في رد كلامهم هذا فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاب
الخ وقد تقدم ابطال ابطاله فراجعه اراد بمثل ما مر ان هذا الدليل يدل على ابطاله ايضا ولعله ما اراد به هنا ولذا
تعليله بالفاء ليدل على ارتباطه بالاول وهذا التعليل كما تقدم عليل فان هذه الاضافة للشيء الى شيء هي عين وجود
نسبة المضاف فلا يتحقق قبلها كما يتوهمه المصنف حيث اثبته في احد الاعتبارين قبل النسبة بقوله واذا كان المنظور
اليه بالذات الكلام فيه وقوله ثم النسبة بما هي نسبة امر عقلي كلي فيه ما تقدم مرارا من ان كل معقول فانه في الذهن امر جزئي
ظلي انتزاعي انتزع من خارجي متحقق واما كونه كليا فمن تعقله باعتبار ما يفهم من لفظ اسمه وهذا الشيخ لا يصدق بالمطابقة
على ما في الخارج الا مع تقييده بمشخصاته والا لكانت حقيقة الجنس نوعا كاسم الحيوان في صدقه على زيد والفرس فانهما بهذا
الاعتبار فردان من نوع لا فردا نوعين من جنس على انه ليس كل انتزاعي كليا بل تكون الصور جزئية اذا انتزعت من جزئي فانك
اذا اردت تصور زيد لا تتصور حقيقة نوعه لتكون تلك الصورة كلية وقوله وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب التشخصية آه فمبناه
ان التشخص الخارجي ليس منشاؤه الوجود لكونه اعم والعام لا يخصص تخصيصا وانما منشاؤه ان تحضر في الذهن كلية
ذاتية اي مادية وتحضر معها كليات صفاتية فيأخذ حصة من الاولى وهي مادة التشخص ويأخذ من تلك الكليات
حصصا مشخصة هي حدود حصة الاولى وبهذه الحصص الصفاتية تتشخص وقوله هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة
بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك الاعتبار نسبة فيه ان النسبة ان نظرت اليها من حيث هي هي فكما قال ولكنا
ننظر اليها من حيث هي نسبة فهي بهذا الاعتبار نسبة اي غير مستقلة مثاله اذا تصورت العرض من حيث هو هو فانه
ذات اما اذا تصورته من حيث هو عرض فانه يتوقف تصوره على حضور معروضه فهو اذ ذاك عرض فتصور تلك النسبة من حيث
هي نسبة والمنظور اليه هو المنسوب كذلك فانه لا ينظر اليه من حيث هو هو لان كل شيء نظر اليه من حيث هو هو انقطعت بهذا
الاعتبار عنه نسبة الارتباط والانتساب لا فرق بين الماهيات والوجودات ولا بين الذوات والصفات اذ ليس هذا نظر حقيقة
على ما هو عليه انما النظر والاعتبار الذي تنشأ عنه الآثار وتبنى عليه الاحكام ان تنظر الشيء على ما هو عليه فتنظر الفقير
اليه حال افتقاره والغني عز وجل في غناه فتنظر الى المنظور اليه من حيث هو منتسب لان ذلك هو ما هو عليه في نفس الامر
وهو عين وجوده كما اعرفت بهذا المعنى في مواضع متعددة في كتابي هذا وغيره وقوله واما المنظور اليه بالذات الخ هذا النظر من
حيثية النظر الاول اي من حيث هي مفهوم ما لان المآل واحد ان تغيرت الاعتبارات اي من حيث حقيقتها اي كونها منسوبة

محكوم عليها بالانتساب على أن هذا الحكم لا يخرجها عن حقيقتها وفقرها بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكماً على وهم بوهم وما هذا الفرض الذي فرضه
المصنف إلا مثل قولك إذا كان المنظور إليه نور الشمس المشرق على الأرض بما هو هو وأمن حيث مظهريته مع قطع النظر عما هو عليه في نفس
الأمر فإنك لم تقع على شيء من حقيقته ولا يخرجه فرضك عما هو عليه شيئاً في كلامه ما يلزم منه على رأيه صحة هذه الدعوى التي سعى
في إبطالها في مثل قوله في الأسئلة السابع حيث قال إنهم قالوا إن وجود الأعراض في أنفسها وجودها لموضوعاتها أي وجود
العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك أن حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيته الخ وهذا يلزم عليه القول بالانتساب
وقال في آخره فكذلك حكم الجواهر ولهذا القائل بالفرق انتهى ولا يلزمنا حيث سددنا كلامه هذا هناك نقض كلامنا لأن
حقيقة الوجود للشيء عندنا وجود موصوفي ووجود صفتي ووجود زيد مثلاً حصة من الوجود الموصوفي وهي مادته وهو وجوده وهو الحصة الحيوانية
من نوعه وحصة من الوجود الصفتي وهي صورته وهي ماهيته الأولى أي انفعال الحصة الأولى وقابليتها وهي الحصة الناطقة من
نوعه فبالنسبة إلى العرض ليس مادته حلوله في المعروض ولا صورته وبالنسبة إلى ما ذكر من الانتساب فليس كما أرادوا ولا كما
أراد بل الأشياء منتسبة إلى فعله لا إلى ذاته تعالى ونسبتها إلى فعله كنسبة الضرب الذي هو أثر ضرب الفعل الماضي إليه فوجودها
متقوم بفعله تعالى تقوم صدور فوجودها الظاهري المواد مع الصور والصدوري لها أثر فعله فمن عرف نفسه فقد عرف ربه
فلا يرد علينا بحيث لا هنا ولا هناك على أنه ليس لها كون زائد منها على الانتساب إليها إذ معنى كونها نوراً لها إلا أن معنى
أنه هو ليحتاج إلى كون غير الانتساب فإن الانتساب هو نفس كونه وإذا أردت معرفة هذا من كلام المصنف فانظر إلى قوله في
اتحاد العاقل بالمعقول والحس بالمحسوس وفي العلم الحضوري فإنما أثبته هنا بما نفاه هنا وقد مرّ أنه إنما أبطل ظاهر كلام هؤلاء
وإن كان يوافقهم في المراد ولكنه أبطل ظاهره بما هو باطل والباطل لا يبطل الحق بل يصححه إذا عارضه وقوله ما لم يكن لها
كون هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكونها وجاعلها الخ هذا بناء منه على ما نبهنا عليه سابقاً من النسبة لا تكون
إلا بعد وجود المنتسبين وهو غلط بل كما تكون بعد وجودهما في النسبة الظاهرية القشرية تكون مع وجودهما أو وجود المنتسب خاصة
إذا كانت النسبة من جهته كالذي نحن فيه في النسبة الحقيقية الذاتية على جهة المساوقة كالكسر والانكسار وكالبنوة التي أنكرها
كما قررنا ثبوتها قبل هذا وقوله ولا نعني بذلك الوجود إلا ذلك الكون أقول ولا نعني بذلك الكون إلا ذلك الانتساب عند أولي
الألباب وقوله ولا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضوري أقول إن أراد به الوجود الحق عز وجل كما يراه لا يمكن تعقله وإدراكه
لا بالشهود الحضوري ولا بالغيبي وإنما هو ظاهر لكل شيء بآياته في الحضور والغيبة كما قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى أولم
يكف بربك أنه على كل شيء شهيد يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك هـ وإن أراد به الحادث فهو ظاهر مشاهد بالأبصار الحسية
والأسماع الظاهرة وبالبصائر الباصرة والله سبحانه ولي التوفيق **قال السادس** اعلم أن العارض على ضربين عارض الوجود
وعارض الماهية والأول كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج كعروض الكلية والنوعية للإنسان والجنسية للحيوان
والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد أطلقت ألسنة المحصلين من أهل الحكمة بأن اتصاف الماهية بالوجود وعروضه
لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف
بتلك الصفة بل مجرداً عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد أبيض أو انتزاعية عقلية كقولنا
السماء فوقنا أو سلبية كزيد أعمى **أقول** المراد بالعارض الخارج المحمول على معروضه وهو قسمان الأول العارض لوجود الشيء
والثاني العارض لماهيته والأول عندهم قسمان أحدهما العارض للموجود في الخارج للوجود الخارجي وثانيهما العارض للموجود
في الذهن للوجود الذهني والثاني قسمان الأول العارض للموجود في الخارج للماهية الخارجية عند قوم وهو الصحيح ومثله هو
العارض للموجود في الذهن للوجود الخارجي والثاني العارض للموجود في الذهن للماهية الذهنية فالأول مثل ما مثل به

المصـ

المصنف كعروض البياض للجسم فانه خارج عن وجود الجسم عارض له محمول عليه هذا على ظاهر الحال والا ففي الحقيقة هو من مشخصات الجسم
ومتمما قابليته فهو من عوارض الهيئة وحدودها التي تتألف منه فهو من متمماتها هذا على ما قيل بانه لون وربما استدل
على انه لون بما روي عن علي بن الحسين عليهما السلام حين سئل عن العرش فقال انه مركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه
اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه ابيض البياض ومعنى كون البياض لونا انه خارج عن الذات وليس من مقوماتها الذاتية
وانما هو من لواحق الرتبة وقيل بانه ليس بلون لانه في الحقيقة جزء الذات من لوازم مقوماتها لما تقرر في الطبيعي ان كل بارد رطب ابيض
مثل الماء بارد رطب يعني ان الهيئة مركبة من برودة جوهرية والبياض لازم ضم احدهما الى الاخر بمعنى انه مقتضى اجتماعهما فلا يتحقق ورطوبة جوهرية
حقيقة الماء الا بذلك الضم ولا ينفك الضم عن البياض لانه انفعال احدهما بالاخر الذي هو مقتضى ذلك الضم او هو حاصله
واما عدم احراق النار لابرهيم فليس لعدم ضم الطبيعتين بل لقلب فعلها الذي هو الاحراق بالنسبة الى ابرهيم عليه السلم ولهذا كانت في
تلك الحال تحرق الطير في السماء اذا مر بها وربما استدل على انه ليس بلون بما روي في الرواية المتقدمة بطريق اخر فيه منه بياض
ومنه ضوء النهار ولم يقل منه ابيض البياض فعلى هذا القول يكون من الذاتيات فيكون حد الماء مثلا انه العنصر البارد
الرطب الابيض السيال المائع وانما جعل البياض من العوارض الخارجية على هذا من ذلك الاسم من حيث التسمية ومن جهة
مغايرته لسائر الالوان والثاني وهو العارض الموجود في الذهن للوجود الذهني على القول بثبوته اي بثبوت الوجود
الذهني كعروض الكلية والنوعية للانسان وعروض الكلية والجنسية للحيوان في الذهن وعلى القول بان الكلية والنوعية
والجنسية وما اشبهها ليست امورا اعتبارية لا تحققها الا في الفرض بل هي حقائقها موجودة في الذهن كما عند
كثير من المحققين واما عندنا فهي ظلية انتزاعية من حقائقها الخارجية الا انها موجودة بوجود ذهني وهو حظ الاظلة
الاشباح من الوجود والتحقق وبوجود خارجي موجود في كل هيولي وفي مجموع افرادها الخارجية ولهذا عبرنا
عنه بالعارض الموجود والثالث وهو العارض الموجود في الخارج للهيئة الخارجية عند قوم وهو الصحيح عندنا
وقيل هو العارض الموجود في الذهن للوجود الخارجي كما اشار اليه المصنف بقوله والفوقية للسماء في الخارج يعني به
ان الفوقية معنى ذهني لا حصول له في الخارج عارض لوجود السماء وانما الموجود في السماء انه فوقنا واما الفوقية
فانها من المعقولات الثانوية الاعتبارية وقد تقدم في نظائرها الكلام من انها اي الفوقية شيء وجودي خارجي خلقه
الله سبحانه من تكوينه السماء فوقنا وليست كما قالوا انما هو عبارة عن كون السماء فوقنا ومعنى عروضها لها في الخارج
هو اتصافها بها من حيث هو في الخارج وليست شيئا الا في العقل بل هي متحققة في الخارج وان كانت في وجودها مترتبة
على وجوده كما هو شأن جميع الصفات في ترتب وجودها على وجود موصوفاتها وان لم تكن الفوقية شيئا متحققا موجودا
في الخارج لم يتحقق اتصاف السماء بها في الخارج بل يكون متصفا بها في الذهن لانه مقام وجودها فلا فوقية لها في
الخارج فلا يكون فوقنا وذلك كسائر الصفات مثل حركة يد زيد فان زيدا لا يتصف بالحركة في الخارج الا اذا وجدت الحركة
في الخارج ولكن اذا كان العالم انما علمه ما استفاد من مفاهيم العبارات الا انها اللفظية مما فهم منها فلا يتعداها ونحو الحقيقة
لا يرى شيئا من المحسوسات الا من القول كالاعمى الذي لا يعرف من البصر الا معنى ما سمعه والرابع وهو العارض للوجود في الذهن للهيئة
الذهنية وهو الذي اشار اليه المص بقوله كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بمعنى ان الفصل من حيث هو خارج عن مفهوم
الجنس لاحق به في معناه الذهني وان اتحد به في الوجود لان المراد بعروضه انما قيل له انه عارض لانه لم يعرض شيئا ما دام الحصول والتحقق
بدونه وهذا العروض الرابع هو نظير عروض الوجود للهيئة عند المص وقوله وقد اطلقت السنة المحصلين الخ يعني بذلك اهل التحصيل
من اهل الحكمة سواء كانوا من الاشراقيين او من المشائين على ما يظهر من بعض كلامه توافقت اطلاقات عباراتهم وارادتهم على ان المراد من اتصاف

بجهة

اتصاف الماهية بالوجود واطلاق عروضه لها ليس على جهة الاتصاف الخارجي ليلزم لقومهما بل تجردا على جهة العروض الحلولي لتكون متحققة قبل عروضه او يكون لها جهة ما من التحقق والحصول مجردا عن عروضه بنوع ما مر من التجرد كما في الصفة الانضمامية فان التي ضمت فيها الصفة الى خارجي متحقق في الخارج مثل ابيض الى زيد والصفة الانضمامية الذهنية الى الخارجي كالفوقية الى السماء او الى الذهني كالكلية النوعية والجنسية الى الانسان والحيوان والانضمامية السلبية كالعمى الى زيد وانما ذلك مثل عروض الفصل للجنس في مقام التحليل الذهني من مغايرة مفهوميهما ولحوق مفهوم الفصل بمفهوم الجنس لانه صفته وان اتحدا في الوجود الخارجي هذا مراده ومفاد كلامه وغاية مرامه وانت خبير بما اشرنا اليه من ان الوجود هنا يريد به اما الوجود المخلوق او الحصة الخليفة من الوجود المطلق لاني قد ذكرت سابقا ان عبارته مرة يريد منها الوجود الحق ومرة الوجود المطلق ومرة الوجود الخلق وهنا يتعين ارادة المخلوق وبقرينة عروضه للماهية ولحوقه بها وان كان ذهنيا فان اراد غير هذا فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد قدمنا انه ليس المراد بالوجود الخلق الا الهيولى وان وجود الانسان مادة نوعية وهي حصة من تلك الهيولى وان وجود زيد مادة فردية شخصية وهي حصة من النوعية وان الصورة للانسان هي الفصل ولزيد حصة من ذلك الفصل واعلم ان الجنس عندنا في عالم الملكوت والصورة الجوهرية في اللوح المحفوظ والمثالية بين الملكوت والملك فاذا قلنا ان الجنس متقوم بالفصل نريد بان نزول حصة منه بل جميع حصصه الى الملك او الى الملكوت ان كان الجنس في الجبروت متوقفة على انضمام الفصول اليها فحصة الانسان من الحيوان الذي هو الجنس عندهم وهو الوجود عندنا متوقفة النزول والظهور المعبر عن كل منهما بالكون في الاعيان وهو المعنى المصدري للوجود على انضمام الفصل وهو الناطق وهو حصة نوعية من ظل الصورة الانسانية اعني الحقيقة المحمدية والحصص المادية اشباح اشعة مادتها والحصص الصورية اشباح اشعة هيئتها والاجناس والانواع والاشخاص مذروّة في مراتب ظهوراتها بآثارها وآثار آثارها الى ابدانها ففي كل رتبة من ظهوراتها جنس وانواع له وافراد لانواعه من جنس تلك الرتبة وهكذا الى ما تحت الثرى طولا وعكسا هذا في حصص المواد منها وفي حصص الصور من هيئاتها كل صورة من نوع رتبة مادتها فلا يخلو عال من سافل ولا سافل من عال وليس في جميع المراتب لا في كل مما فيها من جنس او نوع او شخص من ذات الحقيقة المحمدية شيء الا ما كان من اشعتها واشباحها واشعة اشعتها واشباح اشباحها وهكذا وهي في رتبتها لم تتنزل بذاتها ولم تخرج عن حكم سرمديتها ومثالها كقرص الشمس وكالسراج لم يخرج جزء منها الى الاشعة ولم يخل شيء من اشعتها عن ظهور منيره بل له فيه فافهم ثم اعلم ان الحيوانية التي يعبرون عنها بالتحرك بالارادة كانوا قد جعلوا الحيوان جنسا لكل متحرك بالارادة فياخذون منه اي من هذه حقيقة الانسان من نبي ومؤمن وجاهل وكافر وياخذون من تلك الحقيقة بعينها حصة ويضمون اليها الصاهل ويقولون هذه حقيقة الفرس عتيقها وهجينها ومقرفها وياخذون منها ايضا حصة ويضمون اليها الناب[ح] ويقولون هذه حقيقة الكلاب بجميع اصنافها وياخذون منها حصة ويضمون اليها الناعق ويقولون هذه حقيقة الغراب بجميع انواعه وهكذا ويلزم من هذا تساويهما في الحيوانية التي هي الوجود او المادة او كالمادة على قولهم لا تمايز بينهما الا بالفصول التي هي الصور او كالصور عندهم ويلزمهم ان حيوانية الانبياء عليهم السلام من طينة الحيوانات والحشرات تجمعها رتبة واحدة من الوجود وطينة اول الخلق طينة الحشرات والعياذ بالله او انهم انتزعوا مفهوما كليا من مدلول لفظ متحرك بالارادة وعلى هذا ان صدق على الحيوانية الخارجية ولو في افرادها رجع عوده على بدئه وان لم يصدق فتلك الانواع لم يخلق مما في اذهانهم وانما خلقت مما هو في الخارج الا ان خلقوا او خلقت اذهانهم مما في اذهانهم واما على قول ساداتنا عليهم السلام فكل جنس من رتبة وانواعه حوله وافراده كل حول نوعها فقد خلقت حيوانية محمد وآله صلى الله عليه وآله قبل خلق حيوانية انبياء الله عليهم السلام بالف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلقت حيوانية الانبياء عليهم السلام من شعاع الاولى قبل خلق حيوانية الناس بالف دهر ثم خلقت حيوانية اوثمانون الف سنة

حصة ويضمون [illegible] ويقولون هذه [illegible]

الملائكة

الملائكة ثم الحيوان فكل ما تأخره حقيقة ما قبلها ومجاز ما بالنسبة اليها ولا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي الا بلحاظ المفاهيم كما مرّ نعم الاشتراك في التسمية خاصة ولو قيل بالاشتراك اللفظي امكن تصحيحه على تأويل والكلام في خصوصها كالكلام فيها هكذا ما هو المعلوم عندنا من مذهبهم عليهم السلام ولو قيل بان الحصص لا وجود لها ولا تحقق الا بانضمام الفصول قلنا يمكن توجيهه بان نقول ان الحصة المقبولة التي هي حصة الحيوان في حصة الوجود كحصة في زيد يتوقف وجودها على وجود قابلها التي هي الماهية الاولى اعني الانفعال كالانكسار للكسر في الصورة وهي الفصل الا انا نقول ان توقف وجود المقبول على وجود القابل توقف ظهور وتوقف وجود القابل على وجود المقبول توقف تحقق فافهم ان شاء الله راشدا موفقا

**قال** وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي وعروض تحليلي وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون وجودي لا خارجا ولا ذهنا لا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس محصلا او موجبا في الخارج او في الذهن بدن الفصل معنا ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وان كان متحدا به وجودا فالعروض بحسب المعية في اعتبار التحليل مع الاتحاد **اقول** يريد كما ذكرنا قبل ان اتصاف الماهية لكونها معروضا في الذهن بالوجود ولكونه عارضا لها في الذهن اتصاف عقلي لان الخارجي متحد لا تعدد فيه عنده ولكن لما لحظ في الذهن مفهومها منفردا ومفهومه كذلك عرض لها عروضا تعينت به معه في الخارج وذلك لما ثبت ان له وجودا بنفسه في الخارج ولا وجود لها بنفسها حين فكك ما بينهما الذهن وحاله هما الحق بها اي لحق مفهومه بمفهومها بمعنى اتصافها به في مقام التحليل التفكيك لان مفهومها عنوان زيد الخارجي مثلا ومفهومه عنوان وجود زيد فيعرض مفهومه لمفهومها لان مفهوم المعنى المصدري فيتحدان خارجا ويتغايران في الذهن واقول انه يرى ان الوجود لا يكون مفهوم حقيقته كما قال سابقا اذ ليس له الا حصول واحد فيكون مفهوم المعنى المصدري واما الماهية فمفهومها عنده حقيقتها خصوصا والذهني بذاته لا يكون في الخارج وانما يحصل فرده عندهم وعندنا لا يمكن حصول فرده ايضا وانما يحصل مثاله لانه اذا حصلت الحقيقة في الذهن فاذا وجدت في الخارج وان كان مع لحوق عوارضها الخارجية فاما ان يخلو الذهن منها او يتعدد وكلاهما باطل اما بطلان الاول فبالوجدان و اما بطلان الثاني فلان ما له المعروضية غير ما به الاتحاد والمفروض ان ما له المعروضية هو ما به الاتحاد والا بطل الاتحاد لا الاتحاد انما هو بها لا بغيرها وان كان الحاصل منها في الذهني هو الظل الانتزاعي كان هو معروض الوجود فلا يتحد بالوجود في الخارج شيء ولا هو منتزع للوجود المخلوق فلا يعرف نفسه لانه لا انية له الا من جهة الماهية فليس للعرض انية في نفسه واما الوجود فلا يوجد الا اثرا فهو انية ونورا شبحيا ولذا كان عنوان صانعه وقوله وهذا النحو من العروض وهو عروض الفصل للجنس وعروض الوجود للماهية كما قال بعد هذا فهكذا حال الماهية والوجود قال لا يمكن اي في هذا النحو العروض ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي يعني ان ما كان بهذا النحو لا يمكن ان يحصل للمعروض قبل عروض علته عليه شيء من التحقق والتكون والتحصل لا شيء قليل ولا كثير لا ذهنا ولا خارجا الا ما كان مخلوطا بشيء من العلة لا في تقوم المعروض ولا تميزه وتعينه ولا في ظهوره ولا حصوله وهذا النحو عنده هو نحو عروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وعروض الوجود للماهية وظاهر كلامه تساوي الصنفين وعندنا انه شيء واحد بناء على كلامه لا على ما عندنا لان الذي عندنا و نعتقده ونرويه عن ساداتنا عليهم السلام ان المعروض هو الوجود وهو الجنس والعارض هو الفصل وهو الماهية ثم على ظاهر كلامه من المغايرة والتساوي في نوع العروض اي نحوه كما قال يلزم من كلامه في كتابه الكبير منافاة هذا قال فيه في ان حقيقة الوجود لا تتقوم من جنس وفصل بعد تمهيد مقدمة وهي افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انه لو كان لحقيقة

حقيقته نعت

ولا تحصل

الوجود

الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل
مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هف وعلى الثاني تكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا
التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود ومختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا اثر ليس
كذلك انتهى فجعل افتقار المعروض الذي هو الجنس الى العارض الذي هو الفصل ليس في تقومه اي تقوم الجنس من حيث هو هو بل في ان يوجد
ويحصل بالفعل اي انما افتقار المعروض الى العارض الذي هو كالعلة في خصوص الحصول بالفعل اي في خصوص ظهوره في
الكون الخارجي لا في اصل تحققه لذاته ثم قال بعد على فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات
الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هف يعني ان عارضية الفصل وعليته لا تكون مفيدة اي محصلة لمعنى ذات الجنس وهنا
في هذا الكتاب سوى بينهما بقوله فهكذا حال الماهية والوجود وجعل هذا النحو اي النوع من العروض لا يمكن ان يكون المعروض مرتبة
من الكون ولا تحصل وجود لا خارجا ولا ذهنا فاذا لحصر العروض فيهما اي خروج مفهوم العارض عن مفهوم المعروض وتحوه بمعنى لم
يحسب تعيينه بالا يكون للمعروض مرتبة من الكون فيكون انما عرض لها الا انها نوع تحقق ما بحيث لا لم تكن شيئا لا مفهوما ولا معلوما وح
يجب على قاعدته ان يتحد به كما في الخارج لو جعل مقتضى ولا بان افتقاره الى العارض انما هو في ان يوجد ويحصل بالفعل واصل هذا
التدافع والاضطراب ناش من القول بنفي حقيقة الجنس عن الخارج لا في الماديات ولا في المجردات وانه غير الوجود وان الوجود غير الماهية وانه غير
متحقق في مراتب المجردات في الخارج ان الفصل غير هيئة حصة الجنس وامثال هذه كما هو راي المشائين والمتكلمين وكثير من الاشراقيين و
هؤلاء كلهم قوم المفهوم لا يعرفون من المعلوم شيئا الا المفهوم وقوله في كتابه الكبير في تعليله المذكور وهو لان الطبايع
المحمولة متحدة بحسب الوجود يعني في الخارج الخ قد تقدم انهم لا يفرقون بين الوجودين الا بترتب الاثار على الخارجي وعدمه
على الذهني ولا ريب ان مع الاتحاد لا تصدر عن الشيء الخارجي اثار متعاكسة متناقضة لانه شيء واحد وكونه في الذهن
متعددا لا يترتب عليه الاثار فاذا صدر عن الخارجي مثلا طاعة ومعصية ضدها دل على التعدد لانه لو كان وجودا لم
يعص ولو كان ماهية لم يطع واذا اطاع وعصى فهو غير متحد في الخارج والتعدد الذهني لا يترتب عليه الاحكام وقد تقدم معنى
هذا الكلام وانما اعدته لاني كثيرا ما اقول متحد في الخارج حكاية عن المصنف فخفت ان يتوهم متوهم انه مذهبي نعم مذهبي
ان الشيء مركب من حصة من الوجود الوضعي وهو مادته ومن حصة من الوجود الصفتي وهو صورته فالمركب من هذين هو الشيء وله
حقيقتان حقيقة من ربه اي جهة من ربه وهذا هو المسمى بالوجود وبالفؤاد وبالنفس التي من عرفها فقد عرف ربه
بالنور في قوله ع اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهو جهة حقيقته الذي هو مادته ومادة مادته ومادة صورته
وحقيقة اخرى وهي ماهيته التي اصلها من انفعال الوجود وهذه الماهية هي جهة من نفسه وهي هويته وانيته وصورة مادته
لان الذي هو اثر فعل الله هو هذا وليس للوجود معنى غير هذا الا المعنى المصدري الذي تعرفه العامة وهو الكون في الاعيان
وهو خارج عن حقيقة الشيء فاذا فتشت عن ما سوى الله على جهة الاجمال لم تجد الا الفعل والمفعول وما ينسب الى المفعول
وكل ما ينسب الى المفعول فهو خارج عن حقيقته تابع له مترتب عليه المفعول هو زيد مثلا فاذا بحثت عن حقيقته
لم تجد الا المادة والصورة وان كانت المادة تختلف بحسب الشيء فمادة المجرد المخلوق كالعقول نورانية ومادة الاجسام منها
جسمانية اي من عناصر هورقليا ومنها عنصرية والصور بنسبة المواد واما امر الله الذي قام به الشيء فهو الحقيقة المحمدية
فان مواد الاشياء قائمة بها قيام صدور وقيام ظهور بها لانها كلها اشعة لتلك الحقيقة وما ذكروه من الوجود فانه شيء لا يعقلونه
ولهذا لا يتفقون على التعبير عنه لانهم يتوهمون شيئا لا يدرون ما هو غير ما ذكرنا لك فانه هو من المعاني من الحادث النبات
الجمادات وغيرهما مما سوى الله سبحانه فافهم وقوله فان الفصل مثلا قد تقدم ذكر معناه وقد ذكرنا فيما سبق ان التشبيه بينهما عند المصنف

جزء

المصنف بأن عروض الوجود للماهية كعروض الفصل للجنس إنما هو مطلق التشبيه إلا أنه يفهم منه من غير هذا الكلام من كلامه في كلام غيره أن الوجود بمنزلة الفصل وأن الماهية بمنزلة الجنس وأن كلا منهما غير الآخر ومما ذكرنا اتحاد التشبيه المشبه بأن العروض واحد وبأن الجنس هو الوجود وأن الفصل هو الماهية وهذا المعنى هو المروي عن سادتنا وموالينا محمد وآله صلى الله عليه وآله وهو المعقول المطابق لمدلول الشرع واللغة والعقل لما ذكرنا سابقا من أن الله خلق من الوجود كما تقول خلق من مادته كذا والماهية من الحصة المادية هو الذي لا يحمل عليه من التبعيضية كما تقول على الحقيقة خلق الإنسان من حصة من الوجود هو صور بحصة من الماهية لا بالعكس لكن إنما تقول خلق الإنسان من حصة من الحيوان مصورا بحصة من الناطق وكذلك تقول خلق الإنسان من حصة من تراب هو صور بحصة من الإنسانية وكذلك تقول خلق الإنسان من حصة من النور مصورا بحصة من هيئة انفعال ذلك النور وقابليته فالعبارة والمعنى كلها وعن كلها واحد لا يختلف إلا في الألفاظ باعتبار دلالتها على ما وضعت له من مراتب خلق الإنسان في العقول أو في الأجسام فافهم فقد ذكرته سابقا وسأذكره فيما بعد من قوله تعالى وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين وقوله فالعرض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد والحق أن المعروض في الخارج هو الوجود والعارض هو الماهية وليس العارض في الذهن المعنى المصدري للوجود وهي معروضه مجموع الوجود والماهية إلا أن الذي هو الماهية التي هي الحقيقة والهوية وأما الشيخ الأولي التي هي الانفعال ومعروضها شبح الوجود وأما أن العارض الفصل والوجود والمعروض الجنس والماهية فمن الفهوم لا من العلوم الواقعية

**قال** فهكذا حال الماهية والوجود إذا قيل إن الوجود من عوارضها **أقول** قد تقدم أن المشبه حال الفصل في عروضه للجنس وحال الجنس في معروضيته وأن المشبه حال الوجود في عروضه للماهية وحال الماهية في معروضيتها وقد تقدم تحقيق الاتحاد بين الوجود والجنس وبين الماهية والفصل فراجع لا تكن من الغافلين **قال** فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم تكن للوجود صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية بهذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها فإذن يجب أن يكون الوجود شيئا توجد الماهية وتتحد معه وجودا مع مغايرتها إياه معنى ومفهوما في ظرف التحليل فتأمل فيه **أقول** قوله فلو لم تكن للوجود صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية بهذا النحو يشعر بأن الاستشهاد السابق من تتمة الخاص والأحكام وكلامه هذا صريح بأن الوجود عنده بمنزلة الفصل لأنه قرر كلية الماهية وجعل هذا الوجود فردا لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على الإنسان وهو كما تقدم يريد بالصورة حصة المتحققة خارجا هذه الحصة كما التشخص للفرد من النوع كما صدر به الاستشهاد الخاص حيث قال لو لم تكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقق في الأنواع جزء حقيقي هو شخص من نوع بل يفهم منه أن تلك الصورة التي هي حصة من الوجود هي ذلك التشخص للفرد الجزئي وهو حق وإن لم يرده لما يلحقه من النقض بهذا فيما قدم ويلزم من هذا كله أن الوجود هو الفصل وهو باطل وإن لزمه قوله في الحصة للتشخص هو حق وفي الفصل هو باطل مع أن حصة التشخص من الفصل إن أريد أن يكون التشخص حصة من الوجود حقيقي وأن يكون الوجود هو الفصل باطلا إذا أريد بالوجود الموصوف لأن الوجود عندك منه وإن منه صفات القوى الجواهر والأجناس والأنواع ومواد الأفراد والصفات مطلقا والهيئات المجنسات والمنوعات والمشخصات وقوله لو لم يكن عروضه للماهية الخ فيه منع الملازمة من وجوه منها ما ذكره في كتابه الكبير مما نقلنا عنه فيما تقدم من كون جميع الأمور الانتزاعيات واللوازم من المعقولات الثانية وغيرها كلها صور للموجود وليس في عروضها من هذا النحو ومنها أن مما ذكر عوارض للوجود الخارجي وللموجود من جميع الحوادث الخارجية كلها عوارض خارجية لموجودات خارجية وليست بهذا النحو من العروض ومنها الأجزاء للمركبات الخارجية كلها صور للوجود وليس عروضها بهذا النحو الذي ذكره وهي كثيرة وهذا على ما يذهب إليه أما على ما نذهب إليه فإن كل شيء ضم إلى شيء فعروضه له بهذا النحو الذي يدعيه لا يخالف حرف حرفا لأن الصانع عز وجل أحدث الصنع وأحدث المصنوع في نوع الصنع وكيفيته وجميع أحواله على ما قرر في العلم الطبيعي خصوصا المكتوم الذي هو مواضح العلوم وقد أشار سبحانه إلى هذا في قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير وكذا قوله ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة وكذا في قوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة وبالجملة لا إشكال في هذا عند العارفين بالله تعالى وبآثار صنعه

والآخرين

هي الفصول

ومصنوعيه

ومصنوعه نعم اجرى سبحانه الأشياء كلها في فعله على حسب قوابلها واسبابها قوة وشدة وضعفا وظهورا وخفاء وكلها بحكم
واحد على نمط واحد من غير ان شيئا منها عن نفس كل شئ بنسبة معرفته بذلك الشئ شدة وضعفا وقد يحصل بهذا النحو من العرض للامور
الذهنية ولم تكن للوجود عنده صورة في الأذهان وبالجملة فالملازمة ممنوعة الطرفين وقوله بل كان كسائر الانتزاعيات الخ فيه ان
الامور الانتزاعية اظلة انا بعلها انتزعت منه فيجري فيها ما يجري في المنتزع منه والا كانت منتزعة من غير هيئته فلو تصورت زيدا
حال قيامه قائما كان الانتزاعي مطابقا له في تلك الهيئة ولو تصورته حال قيامه قاعدا لم يكن المنتزع منه هيئة القعود لو كان قائما
وانما انتزع من هيئة قعوده وكذا اذا تصورته ذا الف راس فانك لم تنتزع الصورة من ذي الرأس الواحد وانما انتزعت من ذي الرؤس الالف
وهو زيد الذي في الخزائن الامكانية المنزل الى صفحات الكتب الكونية في عالم الدهر وبالجملة الامور الانتزاعية في كل شئ حكمها حكم
ما انتزعت منه في احكام العروض وغيرها الا انها انتزاعية ظلية وما انتزعت منه متأصلة التحقق اما في نفس الامر كالمنتزعات
من الذوات قياما بالنسبة اليها كالمنتزعات من الصفات وقوله بعد ثبوتها وتقررها فيه ما تقدم من تشبيه الوجود بالفصل وجعل
الجنس غير مفتقر الى الفصل في اصل تقومه من حيث هو هو كتشبيه العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار في كل شئ والا يلزم
عدم صحة التشبيه او نسيان حكم الفصل والوجود بالنسبة الى معروض كل منهما وقوله فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به
المهية الى اخره متفرع على ما تقدم كله لا على خصوص حكم العروض وقد اشرنا سابقا الى ان كون المهية موجودة بالوجود عنده انها
احدثت بفعل الله من نفس الوجود التي هي قابلية الوجود للايجاد وانفعاله عند تعلق الفعل به اما على ما يفهم من كلام المصـ
فالوجود شئ جوهري يحدث المهية وفيه انه اذا احدثها لم يتحد بها لانه لا يتحد العلة بالمعلول ولا الاثر بالمؤثر مع انا قدمنا ان الوجود
اذا كان فرض انه حقيقة كل شئ لا يكون عارضا لما هو حقيقته له بل يكون قائما به قيام صدور او تحقق فيكون العلة التي هو الوجود
معروضا لذلك عروضا اشراقيا وعروضا ركنيا او عروضا لونيا فالعروض الاشراقي كعروض العلم للعالم بحصول المعلوم والركني
كعروض الفصل لحصة الجنس والصورة للمادة واللوني كعروض الحمرة للثوب وفي المصـ اثبت ان الوجود في كل شئ هو حقيقته ومع هذا
جعله عارضا والذي يجب جعله معروضا باحد العروضات الثلاثة واما اعتبار خروج مفهومه عن مفهوم الماهية وان كانت في
الخارج انما هي به لا بنفسها فلا يوجب عروضه لها لان المهية في الحقيقة وفي نفس الامر انما هي حقيقة الشئ فاذا فرض انه اي الوجود
حقيقة الشئ فهو ماهيته وهويته في الخارج وفي الذهن كان حقيقة الشئ هو الوجود فالواجب ان يكون معروضا لها بملاحظة التغاير ٥١
او تكون هي في الذهن حقيقة الشئ فيكون العارض لها هو المعنى المصدري وهو غير الحقيقي فيكون ما في الذهن من جهة تعين الحقيقة مخالفا
لما في الخارج ومن جهة العارضية والمعروضية ايضا يعني ان كانت في الخارج عارضة لم يجز تحققه قبلها عند المصـ ففي الذهن
ان كانت معروضة للمعنى المصدري كان هو المتحد بها كما يقول المصـ من انه يعرض لها في الذهن وفي الخارج تتحد به ان اراد بما تتحد به
الوجود الاصيل كما هو مراده كان هو العارض لها في الذهن بل وان لم يكن عروض خارجيا وانما هو محض اتحاد بمعنى انهما في الخارج
شئ واحد كما هو مراده من الاتحاد فقد اختلف الوجودان وذلك لا يصح وان كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشئ مثلا
حقيقة زيد في الخارج هي الوجود وفي الذهن هي المهية ولا شك ان المعروض هو الحقيقة وان لم يكن عروض في الخارج اصلا كان
المعروض في الذهن لم يشم رائحة الوجود في الخارج كما يقوله كثيرون فلا معنى للاتحاد ولا فائدة في ذكره ثم ما في الذهن منها ان كان ظلا
شبحيا كما نقول فقد عرض الاصيل لغير الاصيل وهو باطل اذ كانا في رتبة واحدة من الكون والحصول وان كان اصيلا كما يقوله المصـ
وقوم بمعنى صحة حصول الحقيقي في الذهن لم يكن هو المتحد في الخارج على قوله والا لكان منه حين الاتحاد وان كان مثلا او شبحا خالف
الوجودان فلا مقابلة كما تقدم وعروض الاصيل للشبح على انه اذا فرض في الذهن وجودان اصيل وعارض فالعارض ثبت مفهوما
وعرض لها الاصيل او بالعكس فكلاهما غير صحيح لان حصول الاصيل موجب للاتحاد فلا عروض اصلا كما في الخارج وحصول في الذهن

للتجديد كما تقدّم من بقية ولتنتفي فائدة العارض وكذا في العكس ايضاً على فرض الثبوت بالاصيل والعروض بالعارض وايضاً مفهوماً المعروض ان كان هو الحقيقة والعارض من الوجود هو الحقيقة وجب الاتحاد عنده لتساوي الصورتين في الوجودين وان كان مفهومهما هو الانتزاعي لزم اختلاف الوجودين والانتزاعي ان خالف الاصيل فهو باطل وقد تخالف في الاتحاد والتعدد كما تقدم سابقاً وكذا ان اختلف المفهومان في الاصالة والعرضية في العارض والمعروض فعلى كل فرض لا يتوجه مما ذكر شيء غير مدخول وان اريد بطرف التحليل الذهن والتعقل والمصنف لعله انما امر بالتأمل ليعرف الناظر في كلامه ان قوله فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً نوجده المهية للفرق بين عروضها وعروض الانتزاعيات لها فانها تعرض لها بعد تحققها وذلك حيث اشار هنا وذكر في الكتاب الكبير ان لوازمها تلحقها لذاتها من غير اعتبار وجودها فتصور معترضاً بهذا نافياً للفرق بين عروض تلك الانتزاعيات لها وبين عروض الوجود لها فقال هنا في دفع الاعتراض تلك للماهية بعد تحققها وان عرضت لها من غير اعتبار اخر ولا كذلك الوجود في عروضه لها اذ لا تحقق لها بدونه في حال من الاحوال واما نحن فقد سمعت كلامنا سابقاً على نمط ما نعتقده ونعرفه من كلام الائمة الاطهار عليهم السلام **قال** السابع من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته وكذا الموضوع غير داخل في مهية العرض وحدها وهو داخل في الوجود الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع **اقول** هذا هو الشاهد السابع على تحقق الوجود وثبوته في الخارج وجعل مستنده دليلاً ما قالوا واستنباطه من قولهم بان اخذ ظاهر كلامهم فيما ارادوا وجعله فيما اراد فقال انهم جعلوا وجودات الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها وفسر هذا بقوله اي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه فهذان كلامان الاول منهم والثاني منه مترتب على تفسيره فقال ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته وهذا الكلام الثالث منه ثم قال وكذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها وهذا هو الرابع منه ثم قال وهو داخل في الوجود الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع وهذا هو الخامس استنبط الاربعة من كلامهم الاول ويريد ان حكمهم بان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا معنى له الا حلوله فيه وحلوله في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته وهذا لا شك فيه وكذا كون الموضوع لذاته غير داخل في ماهية العرض والعرض انما دخل في الوجود بحلوله في الموضوع فاذا كان منشأ الوجود كان احق بكونه موجوداً والا لم يكن علة لوجود العرض وهذا الحلول الذي هو وجوده ليس هو ماهيته ولا جزءاً منها ولا منتزعاً منها والا لكان ذهنياً لانه محل النزاع والحلول امر خارجي لا ذهني لانحصار الحصول فيهما فلو لم يكن في الخارج لكان نفس العرض اعني ماهيته ويأتي في كلامه مقوله لكان وجود السواد نفس سواديته هذا حاصل كلامه وانت اذا تفهمت كلامهم ظهر لك غير ما ارادوا ان كل ما ذكره ما فهم منهم مخالف لما هو الامر عليه وبيان ذلك ان الوجود عند العوام واهل القشور هو الكون في الاعيان والحصول فيها وعند اهل البيان الذين شاهدوا بالعيان ان الوجود هو الكون والحصول في الاعيان لان الذي ذكره العوام هو المعنى المصدري والمصنف في عباراته ومقاصده ومعرفته واستدلاله تارة مضطرب فمرة فوق السماء السابعة وتارة في اسفل السافلين فلذا تراني في كلماتي معه مجملاً ما ذكرت لك عياناً ولا اظن ان بيني وبينه منافاة في شيء الا في خالص المذهب لانه يحقق مذهبه وانا احقق مذهبي لا لاجل الرد عليه لكنه يستلزم ذلك لان كلامي مبني على كلام من انا اقول بما حصلت من طريق ائمتي عليهم السلام فان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون فقولهم ان وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها ان كانوا يعقلون ان معناه ان وجود العرض للجوهر هو حصوله له وهذا ظاهر ان حصول الحمرة في نفسها للثوب وثبوتها له هو وجودها لا لا وجودها في انفسها وان هذا مراد المصنف لان هذا الوجود هو المعنى المصدري والمصنف لا يريده وانما يريد ما به تحقق الشيء في نفسه وثبوت شيئيته لا ثبوته للكذا وكلامهم هنا في حصول العرض للجوهر لا في تحققه في نفسه

تعرض

وما معنى قول المص اى وجود العرض بنفسه حلوله في موضوعه الا كمعنى قولك في وجود زيد القائم من فعل الله الذى هو حقيقة الذى يذكر في كل مرتبة من مراتب الكون والتكوين الا بتقييد الهيئة في الخارج كما عند المص مع انه فوق الارض على انه قال سابقا في عدم تحقق شئ بدون الوجود في الاستشهاد الثانى وبهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجود لا خارجا ولا ذهنا الا يكون المسمى بذلك العارض وقبله بقليل قال عن المحصلين من اهل الحكمة مستدلا برهان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة الخ وقبل هذا ابطل قول القائلين بالانتساب بان الاشياء وجودها انتسابها الى الواجب فان لم يصح ذ ا الانتساب الى العلة الفاعلية كيف يصح ان يكون هو الانتساب الى شرط من شروط الظهور والقابلية فعلى ما قال لو تصور عن الحمرة كانت موجودة في الذهن غير حاصلة في الثوب مع انها موجودة في الذهن فوجودها لو كان هو حصولها في الثوب خاصة ان المعروض بهذا الوجود يحصل وجود ومرتبة من الكون ويكون المسمى بذلك العارض لحصول الحمرة في الذهن غير حاصلة في الثوب فان قيل انما ا مر حيث هو عرض وهو بهذه الحيثية لا يتصور بدون ذلك الحلول قلنا ا ... قائل هنا بان وجوده هو حلوله وهو لا يلحظ في الذهن كون الحلول عارضا للحمرة وانما يلحظ خروج مفهوم الحلول عن مفهومها فيكون لها تحصل بدون العارض ليعرض بعد ذلك على تحصل ويجرى هذا فيما تقدم في عارضية الوجود للماهية والحكم في نفس الامر واحد الا ان التمثيل بالحمرة اوضح اذ لا شك ان نعقل نفس الحمرة لا من حيث كونها عارضة فانه معنى من المعانى مستقل واما الحق المعروضية باعتبار اخر وهو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها بهذا الاعتبار الحلول هذا في الظاهر واما في الحقيقة ونفس الامر ان الذوات وجودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هى هيئات المخترعات حين الايجاد اذ لم تكن في نفسها شيئا قبل الايجاد ولا ذكر لها قبله ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال هى الذكر الاول الحديث والمشية هى الايجاد ومنه الهيئات هيئات الحركات الايجادية قائمة بها قيام احداث ومتعلق هذه الهيئات الوجودات الكونية التى هى الحصص لشا اليها وقوابلها التى انفعلت تلك الحصص كحركة يد الكاتب لايجاد الكتابة فان هيئتها القائمة بها قيام احداث متعلقة بالحصص لمداد الحروف النقشية وبقابلياتها الاجزاء حركة اليد وهذه الهيئات القائمة بتلك الحصص مع قوابلها لها مظاهر واثار في الجسمانيات وتلك الاثار هى الاعراض فالحركات اثار تلك الحيوة والسكونات اثار نفاد اقتضاءاتها وطلبها والالوان اثار نسبها فالبياض من اثار العقول والصفرة من الارواح والخضرة من النفوس والحمرة من الطبايع وسائر الالوان من تراكيب اسبابها وتلك العوارض احكامها في كل شئ من جهة الحقيقة صفات احكام معروضاتها مطلقا ومن هنا قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد يعنى موجود في غيبتك وفي حضرتك لحايث على ان الحكماء قالوا ان وجود الجوهر شرط لوجود العرض لانه من تمام قابليته للوجود يعنون ان الوجود لا يتحقق ولا يوجد الا بعلل اربع فاعلية وهى فعل الله سبحانه ومن جملة فعله جعل محل الفعل من خلقه ومادية وهى التى يخلق منها الشئ كما يخلق السرير من الخشب وهى في كل مخلوق بحسبه المجرد من مادة المجرد كالعقل من الروح من الرقيقة والنفس من الصورة الجوهرية والطبيعة مما سبقها لانها الكسر بعد تمام الصورة الاولى وجوهر الهباء تخميص الطبيعة بالحصص والمثال بالصورة الظلية والاجسام العلوية من الجسمانية والسفلية من العنصرية والاعراض من هيئات معروضاتها اما من حيث معروضيتها او من ذاتها من حيث هى او من العرض من حيث معروضه او من حيث نفسه واما اول فائض عن فعل الله سبحانه الكونى فمادته هى مخترعة لا من مادة مثلها بل من امكان مثلها واما امكان مثلها فمادته من صفة فعل الله سبحانه لا امكانه اى من امكان الفعل الامكانى وسرمدى واما الفعل نفسه فلا مادة له الا نفسه كما انه خلقه الله تعالى بنفسه وقام بنفسه وصورته هى في هيئات تلك الحصص الممكنات

وهي للحصة الواحدة هيئة الاينا هي والتخصيص بالمخصصات وهي الكم والكيف والرتبة والجهة والمكان والوقت وتزيد بالكم هنا
غير الاصطلاحي وانما تزيد بقدر مادته مثلا شخص من خمسة امنا واخر من عشرة فاخر من واحد واخر من مثقال وهو محل
الاصطلاحي فهذه الستة اصول المشخصات ويلحقها اشياء كالاجل والكتاب والاذن والوضع بمعنييه الاخيرين وهما ترتب اجزائه
بنسبة بعضها الى بعض ونسبتها الى الخارج الى غير ذلك لا يحصيها الا الله سبحانه ولما كان العرض بعيداً من اوائل علل الاشياء كثرت
علله واسبابه التي يتوقف وجوده عليها فان مادته مركبة من مواد فمثل الحمرة التي مثلنا بها مادتها مركبة من بياض وصفرة كالزنجفر
مثلا فانه مركب من زيبق وكبريت اصفر وصورتها التي هي قابليتها للايجاد مركبة من هيئات احدها وجود جوهر تحل به كالثوب فيكون
وجود الثوب متمماً لقابلية الحمرة للايجاد في المعرض فوجود الثوب للحمرة من المشخصات الخارجية ولهذا قال الحكماء ان وجود الجوهر
من تمام قابليته للايجاد لانه لا يقدر على قبول الايجاد في الخارج الجسماني الا بوجود ما يحل فيه وكذلك اعراض المجردات بنسبتها الى المجردات فاذا
طلبت معرفة وجود العرض على نحو ما قرر المصنف في الوجود عرفت ان حلوله في الجوهر هو وجوده لدى حصوله للجوهر فيه لا ان ذلك
الحلول هو حقيقة العرض كما يدعيه المصنف من انه هو الحقيقة في كل شيء والا لكان حقيقته حلوله في الجوهر وهذا لا يلتفت اليه
ذو عقل الا اذا كان من اهل المفهوم الذين لا ينظرون الى المصداق وما قيل ان الحلول راجع الى افتقاره الى الموضوع وذلك امر زائد
على ماهيته فحيثية ان كانت اعتبارية لم يتحقق تقومه بها وان كانت موجودة فهي المطلوب ليس بشيء لان حيثية الافتقار انما هي في
اسباب القابلية ومتمماتها وحدودها وهي على مذاقهم خارجة عن الوجود وان كانت من شرائط ظهوره واما على مذاقنا
فهي من متممات قابليته وعلى المذاقين فالافتقار غير الوجود وانما هو هيئته والحيثية جهة اثر فهي ابعد من الافتقار من الوجود
وقد قلنا سابقا ان الفائض من كرم الجواد عز وجل انما هو الوجود وهذا الفائض صفته الافتقار ورئيسه الحاجة ويعينه المعطي
ويغنيه الغني عز وجل بالمتممات وهي حدود قابليته للايجاد والافتقار والحلول والحيثية المدعاة لم تكن اول فائض فليست هي الوجود
وانما تحققت به **قال** وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا
من جملة المواضع التي تقع للحد زيادة على المحدود كاخذ الدائرة في حد القوس واخذ البناء في حد البناء **اقول** انما قالوا
باخذ الموضوع في حد العرض ليس لان وجوده حلوله فيه بل انما اخذوا ذلك في العرض ليبينوا ان المحدود انما هو العارض من حيث كونه
عارضا فيقولون هو الحال في المتحيز احترازا بهذه الحيثية عن تحديد نفس ماهيته اي لا من حيث كونه عارضا لانه من هذه الحيثية
جوهر او كالجوهر ففي الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود فيكون زائدا وانما قالوا بذلك لان بناء امرهم في تحديد الاشياء على
مفاهيمها ومفهوم الجوهر ومفهوم العرض شيء واحد كلي فيلحقون كل حصة بما يميزها عن الاخرى فهي اي الملحوق بها المميز فصلها
فيقولون الجوهر هو الحال في الحيز والعرض هو الحال في المتحيز فالحال جنس لهما والمميز فصل وهذا عندهم حد حقيقي وانت اذا تركت
قولهم واعتبرت بفهمك وجدت ان الحال ليس هو حقيقة الجوهر في نفس الامر ولا العرض انما هو على مذاقهم واصطلاحهم عرض
عام فحدهم رسمي لان الحال الذي جعل جنسا ليس هو اسم ذات وانما هو صفة فعلية فهو اسم فاعل فيكون قولهم ذلك مثل قولك
الجوهر هو القاعد في الارض والعرض هو القاعد في الجوهر وربما يلتفت احدهم الى الحق وقد مع قطع نظره عما قالوا فيجد ان هذا الشيء لا يكون الأرض و
تعريفه كما توهم المصنف في الوجود فيما تقدم لانه انما يعرف منه ما ذكروا وذوقه بكونه حدا حقيقيا في قولهم القوس قطعة
من الدائرة فالمحدود القوس وهو جزء من بعد الحد اعني الدائرة ففي الحد زيادة على المحدود الا ان الحد ليس بالرسم كما في المعروض والعرض
وان قيل فيه بلزوم الدور الا انه تحديد بذاتي مجازا في المعروض حيث حدوه بالحال وليس الحلول حقيقة لواحد منهما اذ لو كان حلوله هو
حقيقة وجوده اول فائض عن الايجاد لكان حلوله الذي هو صفة فعلية منه اول فائض قبل العرض من فعل الله سبحانه فيكون الفعل ووجوده
في نفس الامر في الاعتبار سابقا على فاعله هف **قال** فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اي وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود

اي

امراً حقيقياً بل كان امراً انتزاعياً اعني الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم اذ كان وجود الاعراض
ونفس عرضيتها وحلولها في الموضوع امراً زائداً على ماهيتها الكلية فيكون حكم الجواهر ولهذا القائل بالفرق **اقول** اذا
علم ان عرضية العرض كالسواد زائد على ماهيته فهذا الذي تدرك ابصارنا اما هو هل هو الحلول ام الحال وعلى الاول فهل الحلول امر
عقلي ام حسي فان كان عقلياً فاما هذا الذي نراه ببصر الحس وان كان حسياً فكيف تكون فوقية السماء عقلية كما قال سابقاً ويكون هذا
حسياً واي فرق بينهما وعلى الثالث هل المرئي هو الماهية متحدة بالوجود ام منفردة ام الوجود منفرداً فعلى الاتحاد يبطل حكمه بالوجدان
المعروف بان الحال غير الحلول مغايرة لا ينكرها الا مكابر لمقتضى عقله والا لكان القعود هو القاعد وعلى الانفراد يبطل قوله بالاتحاد
كما تقدم مؤيداً بقوله في اخر كلامه هذا ولهذا القائل بالفرق وعلى انه الوجود خاصة فيبطل قوله من وجوه الاول بعدم الاتحاد الذي
يدعيه الثاني بالوجدان الحاكم بمغايرته للحلول ونحن لا نشاهد الا الحال والحلول انما نشاهد منه كون المرئي في الموضوع ومنها الكون
غير الكائن والثالث يلزم ان يكون الوجود هو الحال لا الحلول وهذا وان كان حقاً عندنا على نحو ما ذكرنا سابقاً من ان الشيء هو الوجود
مع مشخصاتها ولوازم التعينية الا انه لا يقول به لانه يريد بالمتحد مع الوجود خارجاً هو الماهية التي ينتزع عنها في الذهن وهي الهوية وهي معنى هو
غير مفهوم الوجود ولهذا يتغايران في الذهن عنده لاجل امر يشير اليه بالخارجي والحق عنه علواً كبيراً ولهذا الزمناه هنا ما تقدم من معنى
المتحد المعارض على رأيه الذي يجعله فيه متحداً في الخارج وفي الذهن متغايراً في قوله يتحدان خارجاً ويتغايران في الذهن فيندفع قبحها لكن
من يقول بان المتغايرين مفهوماهما فقلنا له فاذاً لا مقابلة فينبغي ان يكونا في الخارج شيئاً واحداً في الذهن مفهومان متغايران انهما غير
الخارجيين ولا انتزاعيين منهما فيلزم ما تقدم من عدم المقابلة وفي المتحد بها اذا لم يكونا انتزاعيين وقوله فلو لم يكن الوجود امراً حقيقياً
الى قوله لا حلوله في الجسم فيه ما تقدم مما يدل على ان وجود السواد نفس السوادية المرئية لا حلولها الا اذا فسر الوجود بالكون لغة
كما تعرفه العوام وهو معنى المصدري وقوله واذا كان وجود الاعراض الخ كما تقدم مكرر امره ردا فان قوله زائد على ماهيتها الكلية يعني
الذهنية يلزم منه ان كل زائد على الماهية الكلية وكان سبباً للكون في الخارج هو الوجود كالعوارض الخارجية والوقت والمكان بل والفناء
الوضع بل وجود الاعيان كلها اشياء خارجية زائدة على ماهية الجوهر والعرض فيجب ان يكون كل واحد منهما على الانفراد انه نفسها
هو الوجود لتوقف الكون في الاعيان عليها كما دل عليه النقل المعتبر وصحيح العقل والنظر وهذه وان قلنا نحن بانها من الوجود لكنه لا
يقول به **قال** الثامن ان مما يكشف عن وجه هذا المطلب بنور طريقه ان مراتب الشديد والضعيف فيما يقبل الاشد و
الاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ففي الاشتداد الكيفي مثلاً في السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان
الوجود اعتبارياً عقلياً ان تتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر
واستبصر ان بازاء كل حد من حدود الاشد والاضعف اذا كان ماهية نوعية كانت هنا لها ماهيات متباينة بحسب العقل
والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية **اقول** قد اعترض بعضهم على المص في قوله عندهم بان اراد بقوله
عندهم عند المشائين فلا يكون حجة على المخالف وان اراد به عند المخالف فليس بصحيح اذ ليسوا قائلين به انتهى يعني انهم ليسوا قائلين
بوجود مراتب متعددة متخالفة بفصولها في الشديد والضعيف انما كل منهما حقيقة واحدة كالمخروط الواحد فلا يعتبر فيه
تفاوت يتمايز بالفصول واقول قد ذكرنا ان الوجود له مراتب فهي في انفسها لا تدخل في حكم الشديد والضعيف على فرض تقدّم ممّا
تحقق تخالفهم مراتبهما اذ ليست السفلى من نوع العليا فلا تشكيك في الحقيقة بينها الا في التسمية الظاهرة نعم افراد كل مرتبة
وذواتها يجري فيها التشكيك وانواع كل مرتبة في رتبة امكانها غير ما هي به في رتبة اكوانها واما في رتبة امكانها ففيها انواع
كلية لا تتناهى في اعدادها ولا في افرادها يعني فيها انواع لا تتناهى وكل نوع فرض ففيه افراد لا تتناهى وكل فرد من تلك الامكانات
فهل يقبل قبل تكوينه افراد الا تتناهى وبعد تكوينه يقبل بحسب قبوله للتغير افراد الاتناهي بل ويقبل كذلك قبل التكوين وبعد

بقبوله للتغيير انواعاً واجناساً لا تتناهى واما في رتبة اكوانها فمع قبول التغير كذلك واما مع قطع النظر عن قبول التغير وعن مقتضى الحكمة فالكون يضيق محله عن وجود افراد لا تتناهى لا على التدريج وذلك الضيق محلها ووقتها عن ذلك فيكون الامتناع من قبلها لا من قبل القدرة الكاملة ولهذا كانت في التدريج على نوع استدارة الحركات فتحركت الافلاك على الاستدارة والمفعولات في طلبها من مبادئ امدادها على الاستدارة لان الاستدارة هي المقتضية للتدريج فقوله يلزم عليهم لو كان الوجود غير متناه اعتباراً عقلياً الى قوله حاصرين يلزم عليه ان العقليات ليست عدمية بما ذكرنا سابقاً من النص عن الرضا عليه السلام ومما اشرنا من الدليل العقلي بل الفؤادي لانه من دليل الحكمة من انه لا يمكن ان تتصور شيئاً حتى تقابله بمرآة خيالك مثلاً اذا رأيت زيداً يصلي في المسجد يصلي يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلاً سنة كذا لا يمكن ان تذكره ما دمت صاحياً حتى تلتفت بمرآة خيالك الى صورة مثاله في غيب ذلك المسجد يصلي في غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان سنة كذا فان مثاله الى يوم القيمة قد كتبه الملكان الحافظان في ذلك المكان في ذلك الوقت فاذا قابلته بتلك المرآة انتقش شبح ذلك المثال في مرآة خيالك فتذكره ولا تقدر ان تذكره بغير هذا الالتفات على نحو ما مثلنا فلو قلت لك اذكره ولا يلتفت قلبك بمرآة خيالك الى ذلك المكان في ذلك الوقت لكان ذكرك له مستحيلاً ممتنعاً لانك اذا اريد منك ان تذكر من حيث لا تذكر وكل تذكر وتعقل هكذا ولكن اكثر الناس لا يعقلون فتذكرك له لم يكن في عالم الاجسام لكنه موجود في عالم العقول والحس كالاكثر لا يعرفون الا ان الاعتبارات عدمية نعم لو ارادوا صوراً ممكناتها لا صور اكوانها على قولهم سكتنا عنه فقوله لان تحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين ينبغي ان يقيد هذا بان يقول موجودة لا بالتدريج اذ الممنوع منه كون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين مجتمعة واما بالتدريج فلا وانما مسئلة التناهي وعدمه فلا ينبني عليها الاستدلالات الحقيقية لان من الامور الممكنة ما لا تناهي في الامكان وان كانت متناهية عند الواجب تعالى مثل نعم الجنة ونعيمها واهلها والام النار وعذابها وشقاوة اهلها كل ذلك غير متناهية ولا منع منها والحاصل ليس كل غير متناه باطلاً بقول مطلق اذ لا محذور في عدم تناهيها وعدم انقطاعها اذا ثبت كونها محدثة متناهية الى فعل خالقها تعالى فليس بممتنع اذ ليس لفعله متناهياً ليمنع من كون اثره غير متناه فبطلان اللازم الذي ذكره غير معلوم بعد هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على صحتهما وهما قولهم كل ما له اول له آخر وكل ما سبقه العدم لحقه العدم وبعد الاتفاق من المسلمين تبعاً لما دل عليه النص المتواتر من الكتاب والسنة ودل عليه العقل الصحيح بدليل الحكمة ان الجنة ونعيمها واهلها والنار وعذابها واهلها مخلدون ابداً لم يلحقهم عدم وليس لهم آخر فبمقتضى حكم القاعدتين انه لم يسبقهم عدم وانما سبقهم وجود واذا قيل انه سبقهم عدم يراد منه انهم لم يكونوا موجودين في رتبة الازل ولان العدم ليس شيئاً يتحقق له السبق وانه ليس لهم اول يعني اولاً حادثاً لان الاولية الحادثة من جملة تلك الحوادث والاولية الازلية هو ذات الواجب تعالى ليس اولاً للشيء ولا آخراً للشيء وانما هو سبحانه قبل القبل بلا قبل وبعد البعد بلا بعد فهي تعلم المنتهى ومن فعله المبتدأ ولا غاية لفعله فلا يكون مفعوله متناهياً فاذا عرفت مرادنا من هذا الكلام كله بان ما سوى الله سبحانه لا يتناهى لا في الابتداء ولا في الانتهاء الا الى فعله وصنعه عرفت انه لا معنى لكون ما سوى الله سبحانه متناهياً الا انه محدث لم يكن في الازل ثم اخترعه وكونه في الامكان لا انه منقطع اولاً وآخراً وليس كل من يقول بقدم العالم فان لم تفهم منا الا القول بالقدم فاسئل الله ان يصلح وجدانك وعرفت وجود اشياء غير متناهية في الامكان اولاً وآخراً الا انها لم تكن في مقام الاكوان مجتمعة الا على سبيل التدريج على انه ان شاء الله تعالى ابين لك تحقيق صحة ما يترتب على القاعدتين من غير لزوم محذور فيما بعد واما في مقام الامكان فكلها حاصلة فيه في الامكان بلا نهاية وهو العموم الاكبر وعرفت ان بطلان اللازم غير معلوم وان على تقدير كون الوجود امراً حقيقياً قد يلزم منه حصول الاشياء اللامتناهية بل يلزم من كلامه الآتي في قوله اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلاً اذ وجود تلك الانواع التي بازاء الحدود والاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة انتهى ما فرضتم وتشنيع لانه انما الزمهم بها وهم لا يدعون وقوعها كذلك ولعلهم لو سلموا الالزام يدعون حصولها على جهة التدريج تبعاً للتعقل

للعقل

الذهن في الاعتبار حيث لم يتعقل الى جميعها دفعة ولهم ان يقولوا كما ان تحققها فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك
فيكون تحققها على نحو التجدد ذلك ثور فح لا مانع من وقوعها بهذا النحو واما هو فقد اثبت تحقق انواع لا نتناهى بالفعل على تقدير
فرض الوجود متحققا الا ان قوله اذ الكل موجود في حصول حصص تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل متحققة ثابتة الا انها لم يرتبط
بها فصولها فقد حقق جميع الحصص وان كانت بوجود واحد مع انه لا يرضى بتحقق الحصص لاجناسها قبل الفصول بل ظاهر كلامه
في الكتاب الكبير ان لها في انفسها تحققا ما قبل الفصول وان توقف تميزها وحصولها على الفصول ففي فرض الاعتباري
منع في تحقق انواع لا نتناهى مع انه يقول بثبوتها بالتحقق اذا وجدت فصولها او مطلقا فكذلك بالاعتباري اذا اعتبرت فصولها
فانه هو وجود كما لتحقق فاذا اعتبرت وجدت خارجا بالطريق الاولى اذ يمكن في الاعتبار ما لا يمكن في التحقق ولا يلزم من اعتبار
الاعتباري تحققها الاجتماعي كما لا يلزم على التحقق لان الاعتباري على فرضه لا يكون اقوى من التحقق ليلزم منه تحققها
لا يتناهى مجتمعا بل انما هو تابع للتحقق او مساو له فبنسبته فما يعتبر التحقق يعتبر الاعتباري ونحن وان لم نقل بالاعتباري
مع ان الاعتباري عندنا كله وجودي الا انه ظلي انتزاعي من الخارجي كما ذكرنا مرارا نعم قد قلنا ان الذهني الذي في نفسه عليه الصلوة والسلام
صلى الله عليه واله وان كان مما فوقه افيض عليه لكنه علة لما تحته بالله سبحانه وما في نفسه وجوه الاشياء الباقية اي وجوه باقية
للاشياء الهالكة كما اشار اليه سبحانه في مواضع من كتابه قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم
وعندنا كتاب حفيظ وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وفرعون في سؤاله قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب
لا يضل ربي ولا ينسى وهم عليهم السلام العلة في الكتاب فافهم لانا انما نقول بالتحقق الحادث الحاصل المطلق المشوب لا الحق الخالص
عز وجل ومع ذلك فقوله في هذا الاستشهاد ليس بمستقيم لانه اثبت فيه الكل والزم القائلين بالاعتباري بما لا يلزمهم ولا يصح منهم ونحن
نقول ان اهل الاعتباري غير معتبرين ولا دليل لهم الا التخمين وما هم بمستيقنين وانما تكلمنا على كلام المصنف لانه يدعي ان مسئلة الاعتباري
ليست من الابحاث الحكمية ولا من التخيلات الصوفية والفاظ استدلاله ونمطها من تلك الابحاث الحكمية بعينها ومعناه كالمدعى صدقا
ومراده من تخيلات الصوفية فانهم لا يتجاوزون في تخيلاتهم ما يخيل وانما احذا حذوهم وقال بقولهم بعبارات الحكماء واستدلالاتهم
على ان اهل القول بالاعتباري لا يحتاج في رد قولهم الى هذه التمحلات بل يكفي في رد كلامهم ان الاعتباري هو عدم او ضده فان كان
عدما فكيف يصدر عنه ضده وان كان ضد العدم فقد وافقوا فليجيبوا بما شاؤا يخصموا **قال** فلو كان الوجود امرا عقليا
نسبيا كان تعدده بتعدد المعاني المتمايزة المخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للوجود وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما هو
شان المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلا اذ وجود تلك التي هي بازاء الحدود اولا وقسما
وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف
لازما والاشكال قائما **اقول** يريد ان الامر العقلي النسبي ذهني والذهن محل التكثرات لانه محل التحليل العقلي ولهذا مع حكمه
بالاتحاد خارجا حكم بالتغاير ذهنا فيلزم ان كل ما اعتبر ذهنا وجد خارجا لان الاعتباري هو بوجود ما اعتبر في الخارج فيلزم ما ذكره
من وجود الانواع الغير المتناهية خارجا بقي هنا شيء وهو انه ما المراد بهذا الوجود الاعتباري وما هو فان اريد به اي بكونه وجودا
للخارجي انه بنفسه لا باعتبار معتبر وانما الاعتبار دليل معرفته كان يحصل ذلك ان الاشياء موجودة في الخارج لكن لما لم يكن
غيرها يسمى بالوجود موجودا بنفسه لما علم ان الوجود موجود بنفسه وغيره موجود به ولم يعقل شيء غير الموجود وجب فرض شيء وجدت به
الاشياء ولما كان ما توجد به الاشياء يستحق اسم الوجود مراعاة في التسمية لجهة الاشتقاق سمي ذلك الامر الفرضي وجودا وان لم
يكن شيئا متحققا وان اريد به انه عبارة عن اعتبار كونها كونها موجودة كان يحصل ذلك انها موجودة او وجدت لان الموجودية عبارة عن
التاثر بتاثير فعل الله تعالى وتلك الموجودية على قاعدتهم من المعقولات الثانوية وان اريد به ما حصل في الذهن كان المراد منه اما

العارض من مفهوم الوجود على مفهوم الماهيّة واما مطلق مفهومه والعارض اما العرضي واما الذاتي واما المعنى المصدري فعلى ارادة
الاول فمع كون الاعتباري امرا وجوديا خارجيا لم يبان مذهب المص الا في بعض التعبير كقول انه اعتباري وقول انه محقق وبينهما
فانه غير ممكنه ولا مدرك كما تقدم في قول المص ومهيته اخفاها تصورا واكتنا ما ومع كونه وجوديا ذهنيا فيأتي في الثالث ومع
كونه عدميا وان قيل بوجوديته الاعتباري ولم يرد به الكناية عن اتحاد الوجود والموجود يكون بديهي البطلان اذ لا شيء لا يحدث الشيء
ولا يكون علة له ولا مرجحا ولا متمما علة ما لم يؤل بعدم المانع وعلى ارادة الثاني فمع كون الموجودية متحققة في الخارج يكون المراد بذلك اما
ما اراده المص واما ما اراده اهل الانتساب واما ما اراده اهل الهيولى لان القائلين بان الوجود هو الهيولى لهم فيه مذاهب فمنهم من
يحصره في المواد خاصة ومنهم من يفصل ونحن منهم بان نقول الوجود الموصوفي منه المادة والوجود الصفتي منه الصورة والشيء مركب
منهما فالتأثر هو الصفتي وهو القابلية وما لها من المتممات والمكملات من الهندسة الباطنة والظاهرة كما تقدم وهذا المركب هو النوع
وله اعتبارات ثلاث فباعتبار كونه اثرا نوره وجوده وباعتبار انه هو مهيته وظله والمعنى المصدري صفة ظهوره وهو المعبر عنه بالكون
في الاعيان وهذا المعنى يراد منه احد معنيين احدهما الظاهري المعبر عنه بالفارسية بالهست ضد نيست والثاني المعنوي وهو ما به الكون
وهو الشيء بحاله وهنا الكون والحصول يؤخذ منه نفس الشيء ومع كونها من المعقولات الثانية فعلى القول بوجوديتها او بعدميتها تقدم
الاشارة اليه على انها امر ذهني فهي كسائر الامور الذهنية وان اريد به ما حصل في الذهن والمبني عليه من الذهني اعتبار ان احدهما
ان الذهني قسم من الوجود بمعنى انه ينقسم في نفسه الى قسمين وذلك لانه انقسم باعتبار محله لان محال الاكوان باعتبار الحال فيها منها
فمنهم من قال الذوات محالها جواهر والصفات محالها اعراض ومنهم من قال الغيبي ذاتياتها محالها جواهر مجردة وصفاتياتها محالها
اعراض مجردة والشهادة ذاتياتها محالها جسمانيات واجسام وصفاتياتها غير مجردة فما كان من الصفات مطلقا من نوع الاشباح الهندسية
فمحالها الاعراض الصقيلة كالذهن للاشباح المجردة وكالمرآة والماء وما اشبههما من اعراض الاشياء المادية الصقيلة للاشباح
الحالة بالماديات كالصورة في المرآة والماء والاشياء الصقيلة كالحديد المصقول وغيره وما من نوع الاشباح الظلية فمحالها الاعراض
الماديات الكثيفة كالجدار للنور والهواء للكلام فعلى هذا يكون الذهن محلا للصفات المجردة فيكون منتزعة من الخارجي ولما كان
المحل لا يصلح للماديات لانه مجرد كان ما يحل فيه وينتقش من نوعه وان كان منتزعا من الاجسام فيساوي فيه المنتزع من الماديات والمجردات
لانه من مرايا عالم الغيب وانما خلقه الله تعالى لذلك لان نظام النوع الانساني المدني الطبع الجامع للشؤن المتكثرة المتعددة التي لا يفي
بها الشخص منهم لنفسه ولا بمثله بل لا بد له من خالط ابناء النوع طوى الله سبحانه له المتفرقات في استحضارها بوضع مرآة عنده
تجمع له صفات مطالبه من غير مشقة السعي الى استحضارها بانفسها لان ذلك متعسر او متعذر وذلك لان غرضه ليس في نفس اشباحها
وصورها ليكون ما حصل له في ذهنه هو مطلوبه فاذا تصوره تم له مطلوبه وانما مطلوبه الامر الخارجي ولذا حكمنا بان جميع ما في
اذهاننا ظلية انتزاعية وثانيهما ان ما حصل في الذهن منه ما هو اصيل وهو حقيقة الشيء الخارجي عندهم ومعنى مجردا عن
العوارض الخارجية ولهذا لا فرق بين الوجودين الا ترتب الاحكام الخارجية وآثار الحقايق المتحققة فالخارجي ما يترتب عليه الاحكام
والآثار والذهني ما لا تترتب عليه ولا يراد منهما الا هذا عندهم ومنه ما هو منتزع كما ذكره الاولون والمص من اهل القول الثاني
ونحن القائلون بالاول فعلى الثاني ان اريد بالوجود الاعتباري العارض للمهية سواء كان هو العرضي ام الاصيل فانما يعرض لها من حيث
هي لا من حيث كونها موجودة ولا من حيث كونها معدومة فلا يكون مؤثرا فيها العدم ترتب آثار الذهني وانما عرض لها الملاحظة بكونها
فهي متعلق التكوين به فرض مفهومه على مفهومها والمعنى المصدري حدثي فعلي انما يصدر عن متحقق ولو بالذهني وعلى اي فرض اعتبر
يكون غير مؤثر عند المص وموافقيه واما اهل الاعتبار فيصدق الاعتبار عندهم على ما يظهر من اطلاقهم على ما سوى المتحقق الخارجي
ولا شك ان الاعتباري وما يترتب عليه من الامور الاعتبارية الغير الخارجية المتحققة لا تترتب عليها آثار خارجية عند المص وموافقيه

وعندنا في اغلب الاحوال بناء منا على ان ما في الاذهان ظل للانتزاع عن غيرها متأصل اذ لو فرضنا نحو حصول الاصيل في اذهاننا كما نحكم به على ما في ذهن علة الوجود وعلة الايجاد حكمنا بحصول اثاره في الخارج بل نقول الاثر لا تأثير لغيره الا به كما اشرنا اليه مرارا في شرح الزيارة الجامعة ومن قال بتأثير الاعتبار منهم من يرى ان تأثيره ايضا اعتباري لانه يرى ان وجود جميع ما سوى الله سبحانه اعتباري موهوم لا تحقق له اصلا لا خارجا ولا ذهنا ولهذا قال شاعرهم كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال فجعل الحادث وجوده وماهيته وجميع شئونه موهومة ومنهم من يرى ان تأثيره امر متحقق في الخارج وعلى كل فرض فهو قول باطل اما على الرأي الاول وهو الاصل للتصوف فان ارادوا بالاعتباري في المؤثر والاثر ان معناه عدم استقلاله بنفسه وانما الكل في الحقيقة قائم بامر الله سبحانه على الدوام قيام صدور ونسبة التحقق اليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقومها بامره تعالى فلا استقلال لها ولا شيئية بنفسها بحال من الاحوال فكلامهم بهذا المعنى صحيح وان ارادوا به عدم تحققها في انفسها في رتبة امكانها فباطل لمخالفته الوجدان لانه مكابرة لمقتضى العقول ومن يثبت تحققها في الخارج بالاعتبار الغير المتحقق فباطل لما تقرر من ان العلة اقوى من المعلول ولا يصح العكس لعدم صحة ابتناء القوي على الضعيف فعلى قولهم من ان الاعتبار عدمي يلزم بناء الشيء على اللاشيء وعلى قولنا يلزم بناء القوي على الضعيف وكلاهما باطل ولا يرد علينا ترتب ما بالفعل على ما بالقوة لان ما بالفعل انما ترتب على ما بالقوة لان ما بالقوة مترتب على ما بالفعل ففي الحقيقة ما بالفعل مترتب على ما بالفعل والا لزم في سلسلة العود ان يعود ما بالفعل الى ما بالقوة كما في حال البدء والنزول وانما لم نوافق المص لعدم صحة ابطاله لا تصحيحا لدعواهم فان قوله يلزم تحقق انواع بلا نهاية غير ملزم لان تحقق الانواع الغير المتناهية انما يكون على فرض اعتبار الاعتباري وقد قرروا ان الاعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار والتأثير منوط بدوام الاعتبار فافهم فلا يلزم من كونه اعتباريا ما ذكر من تحقق ما لا يتناهى لما قلنا من انه ليس اقوى من المتحقق في التأثير ولان تحققه في الاعتباري انما بالاعتبار وسواء الاعتبار تدريجي فيكون ما يترتب عليه تدريجيا ولانه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما قالوا مع ذلك المحذور لازم على قول المص كما ذكرنا سابقا فقوله فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازما والاشكال قائما صحيح لا من حيث كونه مبنيا على دليله السابق بل من حيث كونه منافيا للوجدان او الاحساس والضرورة **قال** ذكر كلمات في رفع شكوك اوردت على عينية الوجود ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود والحاجبين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانية حجبا وهمية وحججا قوية كشفنا نقابها وازحنا ظلامها وفككنا عقدتها وحللنا اشكالها باذن الله الحكيم العليم **اقول** اراد ان يذكر بعض حجج النافين لتحقق الوجود في الخارج مثل شيخ الاشراق وغيره القائلين بانه اعتباري ومنهم ابو جعفر الطوسي في التجريد حيث قال والوجود من المحمولات المعقولة لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه والعلامة الحلي رحمهم الله في شرح كلام الطوسي هذا قال اقول الوجود ليس من الامور النسبية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول ظاهر والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هف انتهى قال المص ره وهو من المعقولات الثانية قال العلامة ره اقول الوجود كالشيئية من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس الوجود شيئا هو وجود او شيء بل الموجود اما انسان او حجر او غيرهما ثم تلزم معقوليته ذلك ان يكون موجودا انتهى ويأتي بعض ما استدل عليه هؤلاء مثل شيخ الاشراق وقول صاحب التجريد ان الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه يريد به ان الوجود مفهوم ومعنى وهو المعنى المصدري اللاحق للمعقولات الاولى ولهذا قال وهو من المعقولات الثانية ولا ريب انه بهذا المعنى يكون عرضيا لا ان غيره يكون من الانه

من الصفات اللاحقة للوجود موصوفاتها وهي كائنة بموصوفاتها او تابعة لها في كونها ومكونات بها والحاصل من هذا المذكور ليس
الذي يحقق به الاشياء وقول العلامة في بيانا لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها الخ يكون هو نفس الماهيات
بنوعية الموضوعي والصفتي فهو بنوعية الموجود ولا نسلم كونه زائدا والتركيب انما هو من نوعيه وليس مغايرا لها الا مغايرة الاجزاء للكل هذا
في الظاهر واما في نفس الامر فمغايرتها بالملاحظتين فبلحاظ كونه اثرا هو وجود وبلحاظ هويته من حيث هو هو ماهية فليس الوجود ما اثبتنا اليه الا زيادة
التصورات التي استندوا اليها كلها موهومة ماخوذة صناعية من مقام حمل الالفاظ بعضها على بعض من غير ملاحظة مطابقتها وعدمها
وقوله بعد هذا في المتن واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا يكون صحيحا بل باعتبار مطابقته لما في نفس الامر
لامكان تصور الكواذب فاعترض عليه العلامة مشاهدة بحصر نفس الامر في الذهني والخارجي وقد منع منها هنا فاجاب المراد بنفس الامر هو العقل
الفعال فاعترضه بانه يلزم الحكماء القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان و
السهو فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان زوالها عنهما معا وهذا يتاتى في
الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان
قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم يات فيه بمقنع انتهى يعني لم يات في هذا الاعتراض بجواب مقنع وذلك لان جوابه الاول ليس بصحيح
وهو تفسير نفس الامر بالعقل الفعال والجواب ان العلم لا يخرج عن الذهني والخارجي وانما المراد بنفس الامر ما ثبت حكمه بالدليل من
الذهني والخارجي وهو ما عند الله عز وجل من الحكم التشريعي كما في قوله تعالى فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
فكذبهم لمخالفة التشريعي وان طابق قولهم التكويني ومن الحكم التكويني كما في قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم لمخالفة
التكويني لبناء فطرتهم فالمغيرة على مخالفة ما المتنفية انفسهم وان طابق قولهم التشريعي فقوله في المتن فيكون صحيحا لمطابقته لما في نفس
الامر وقول الشارح تبعا لقوله صريح في بطلان ما ذهبنا اليه ومن وافقنا لما قلنا من استنادهم الى التصورات موهومة صناعية
مخالفة لما في نفس الامر فقول المص ان المحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الى قوله حق او وهمية صحيح والله سبحانه يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم وقول العلامة ره واما الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا الخ فيه ان الجوهر من الوجود الموضوعي والعرض من الوجود
الصفتي والموضوع محل الصفة وهي متاخرة عنه ولا يلزم ان يكون للوجود وجود جوهري وعرضي لا فرق بينهما **قال** سؤال
ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان لكان موجودا فله ايضا وجود وللوجود وجود الى غير النهاية **اقول** هذا السؤال من شيخ الاشراق
وهو استدلال بابطال النقيض فاجاب المص **فقال** جوابه انه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع اذ لا شيء في العالم
موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء
بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم **اقول** قوله ما يقوم به الوجود يريد انه لو كان شيء يقوم به الوجود لزم ان يكون متحققا قبل قيام
الوجود وقد تقدم بطلان اللازم فيبطل الملزوم وهذا جار في كل شيء اما الماهية فليست شيئا قبل الوجود وهو قوله فلما اشرنا اليه
من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدم نفسه عليه وهو باطل وقوله واما الوجود فلامتناع ان يقوم
الشيء بنفسه فيه رد لما في السؤال من قوله فله ايضا وجود وللوجود وجود يعني انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود بنفسه حصل لا بوجود
اخر لانه لا تعدد فيه فاذا فرض قيام الوجود به فهو فرض لقيامه بنفسه وهو ممتنع وهؤلاء يزعمون ان ما به الاتحاد اعتباري فاذا فرض
وجود في الخارج وجوده فلا يكون الا موجودا بوجود خارجي وهذا الخارجي كالاول فيتسلسل ولا كذلك لو كان اعتباريا فنقول
ان قولكم ان زيدا انما كان موجودا بمعقولية وجوده فيلزم ان المعقولية تتوقف معقوليتها على معقولية اخرى الى غير النهاية فان
كانت المعقولية الاولى معقولة بما هي معقولة الا باخرى فالخارجي موجود بما هو موجود على انا لا نعني بالوجود الحصول المعروف
الذهني والكون في الاعيان كما فهمتم لان المعنى المصدري نسبي واذا اطلق عليه المص بعض عباراته لان الحصول الذي يراد به حصول الشيء

في كذا او لكذا فالوجود عندنا اذا اطلقنا عليه الحصول نريد به الحصول بالمعنى الأول الذي هو الشيء لا الذي هو النسبة وهو بمعنى الشيء
لا يقوم بنفسه لو فرض تحقق افراده قائم باخر وان تغاير المجرد لذلك لأن المفروض انه فرد من الوجود فهو جزء او جزئي منه فلا يغاير
حكم كله او كليه فيما هو مقتضى طبيعته والا لم يكن وجودا بل يكون ماهية وهو خلاف المفروض وقول المصنف لا شيء في العالم
بهذا المعنى موجود فيه انه لو اريد بالوجود الحصول الذي هو النسبة والمعنى المعبر عنه بالفارسية بهستى لم يخل شيء من العالم عن
متصف به منسوب به او اليه مع انه كثيرا ما يطلق الوجود الذي هو الحقيقة في كل شيء ويريد ان بهذا المعنى الذي هو الحصول النسبي والمعبر
عنه بالفارسية بهستى يصدق عليه وعبارات القوم اكثرها على هذا النمط وقد صدق في حقهم قول سيد الوصيين
امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض الحديث وقد تقدم فان بهذا المعنى حقيقة الشيء
ولكن اكثرهم لا يعلمون **قال** بل نقول ان اريد بالوجود هذا المعنى اي ما تقوم به الوجود نلتزم ان يكون الوجود معدوما بهذا المعنى
فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذي بياض انما الذي ذو بياض كالجسم او المادة وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف
الشيء بنقيضه لأن نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود وقد اعتبر في التناقض وحدة الحمل مواطاة او
اشتقاقا **اقول** يريد انا نلتزم بطلان التالي اي لم يكن موجودا بهذا المعنى من كونه قائما بالوجود المستلزم لبطلان المقدم اي لم
يكن حاصلا بهذا المعنى في الأعيان ونلتزم انه معدوم بهذا المعنى وذلك ينافي ما نقول به لأنا نقول ان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان لا
البياض ذو بياض معدوم بهذا المعنى لأن الموجود ان الجسم ذو بياض والبياض بياض بنفسه ثم استشعر اعتراضا وهو انكم اذا قلتم
بان الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجبا لاتصاف الشيء بنقيضه وهو باطل فيلزمكم ان الوجود بهذا المعنى موجود والا كان متصفا نقيضه لأن الوجود
بنقيضه فاجاب بقوله وكونه اي الوجود معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه العدم او اللاوجود واما المعدوم او اللاموجود
فليس بنقيض للوجود لاشتراط وحدة الحمل فاذا كان احد النقيضين محمولا بالمواطاة يجب ان يكون الآخر بالمواطاة مثل وجود نقيضه
عدم واللاوجود او بالاشتقاق مثل موجود نقيضه معدوم واللاموجود اما اذا كان احدهما بالمواطاة مثل وجود والآخر بالاشتقاق
مثل معدوم واللاموجود فان الآخر وهو ما بالاشتقاق ليس نقيضا لما بالمواطاة لأنه اي العدم انما هو محمول في ضمن معدوم فاختلفت
الوحدة التي هي شرط التناقض لا اتحاد وانما التزم بكون الوجود معدوما بهذا المعنى الذي ذكره مع انه لا فائدة فيه تنصيصا
على دعواه وتاكيدا المقتضى دليله **قال** وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهستى ومرادفاته فهو موجود ووجوديته
هو كونه في الأعيان بنفسه وكونه موجودا بنفسه كونه وجودا لا ان له امرا زائدا على ذاته والذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته كما ان الكون
في المكان والزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما لاجزائهما بالذات ولغير
اجزائهما بواسطتهما وكما في معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللأمر
الخارجي بالعرض **اقول** يريد بالمعنى البسيط من الوجود الذي يعبر عنه بالفارسية بهستى ومرادفاته ما كان معناه مثل الحصول
وهذا الذي يشير اليه ليس هو الوجود الذي هو حقيقة الاشياء عندنا ولا عنده في بعض الأحوال لأن عباراته في المراد منه مضطربة جدا
فمرة يفهم من بعضها انه الواجب تعالى ومرة يفهم منها انه المطلق الصادق على الواجب والحادث وتارة يفهم منها ارادة الحادث بخصوصه
وتارة يفهم منها ارادة المعنى المصدري كما هنا فان قولك ان زيدا هست لم ترد بهستى حقيقته وانما تريد به حصوله وهو معنى مصدري
فعلى وليس مما نعني به من الوجود في شيء نعم عبارات القوم من المشائين والرواقيين والمتكلمين صريحة في ارادة هذا لكنهم يجعلون الشيء هو الماهية
وهذا الوجود عارض عليها وقولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه وانما نقول ان كلامهم باطل لعدم معرفة المراد من ذلك ومعرفته
كما اشرنا اليه سابقا من انا نريد بالوجود هو حقيقة الشيء الفائضة من فعل الله سبحانه وهي عندنا هي المادة المطلقة خلقها سبحانه
من الامكان الراجح الذي هو محل المشية الامكانية ومتعلقها ومن هيئة تلك المشية التي هي فعله فامكنها بتلك المشية الامكانية ثم كون

كونه

الشيء بمشيّته التكوينيّة من حصّة من تلك المادّة المطلقة ومن هيئة مشيّته التكوينيّة الخاصّة بذلك الشيء وبهذه الهيئة التي هي هو الشيء
خلقت من هيئة مادّته بهيئة المشيّة الخاصّة به فالوجود الّذي خلق بنفسه لا يوجد زائد على نفسه هو حقيقة هذا الشيء المركّبة من أصل
من المادّة المسمّاة بالوجود الموصوفي ومن الصورة المسمّاة بالوجود الصفتي فانّ تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس تلك
الحقيقة وبهذا المعبّر عنه بهيئة عارض على ذلك الوجود وهو نسبة له خارجيّة والحصول مثله وهذا غير الحصول الّذي هو لك الشيء في
كونه لا كونه في الأعيان كما هو المراد من حصولهم هذا وهو قول المص وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه وبهذا معنى مصدري فعلي عارض
للشيء باعتبار حصوله ما بين امثاله بخلاف حصولنا وكوننا اذا اطلقنا احدهما نريد به الوجود اي حقيقة الشيء اي الّذي به الكون في
الأعيان وبها حصولنا وكوننا على جهة الأخبار والأقتصار مضافاً الى ما سبق وهو انّه اذا اراد سبحانه ايجاد شيء اوجده اي احدثه
وهو احداث وجوده فقال له كن فالأمر كن وصورته الكاف والنون اشارة الى الكون بالكاف والى العين التي تسمّى المهيّة بالنون فكما انّ الأمر الّذي
هو المؤثّر باذن الله صورته مركّبة من الكاف والنون كذلك الأثر الّذي هو حقيقة الشيء مركّب من اثر الكاف الّذي هو الكون ومن اثر النون الّذي هو العين
ومعنى قولنا الأثران الكاف والنون يشار بهما الى ثلاثة اشياء الأوّل بالكاف الى المشيّة والنون الى الارادة والثاني بالكاف الى الفعل
الّذي هو المادّة وبالنون الى الأنفعال الّذي هو القابليّة والصورة والثالث بالكاف الى التكوين والتأثير وبالنون الى التكوّن والتأثّر
فالصادر من فعل الله عند ايجاد الشيء هو الوجود وليس في الحقيقة شيء غير مادّته وصورته على نحو ما قدّمنا فهما وجوده وهما كونه وهما حصوله
وليس غيرهما شيء الّا المصدري الارتباطي الفعلي لأنّه في وجوده متوقّف على تحقّق الحاصل والكائن والحاضر والحصول والكون والحضور العاميّة
نسبة المترتّبة على وجوده لا وجوده وقوله وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه فيه انّ الموجوديّة عندهم وعنده من المعقولات الثانية وهي معنى
اعتباري عدمي عنده لجعلها هي وجوده فوله كقولهم الّذي نفاه وهو الآن بصدد نفيه وانّما هي موجودة في الخارج على قولنا لا على قوله لانّه قد يستعملها
في المعنى التحقّقي ويطلقها على الوجود كما فعل هنا وجعل كونها في الأعيان موجوديّتها وقد سمعت انّ الكون في الأعيان معنى مصدري نسبي تابع للموجود زائد
عليه وقوله والّذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته صريح بان الوجود شيء غير المهيّة في الخارج وذلك لأنّه يقول انّ المهيّة لا وجود لها من نفسها بل
بالوجود وهو يشعر بكونها في الخارج فلا معنى للأتّحاد الّذي يدّعيه في الأمر كذلك وامّا عندنا فالشيء هو كوجود بلحاظ انّه اثر لفعل الفاعل عزّ
وجلّ وهو المهيّة بلحاظ انّه هو تشبيهه بالمكان والزمان في قوله كما انّ الكون في المكان والزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما يشعر بانّ الوجود
زائد على المهيّة كما يقوله الأكثرون وان كان هو لا يرتضيه لأنّ الكون للمكان في المكان والكون للزمان في الزمان هو نفس الكائن لأنّه كون الشيء في نفسه وهنا
ظاهر وامّا كون المكان في الزمان وكون الزمان في المكان وكون غيرهما فيهما فهو زائد على الكائن بخلاف ما اراد وذلك على رأيه وامّا على رأينا فله عندنا
وجه مصحّح وهو الكون للشيء نوعان كون هو وجوده وهو كونه في نفسه بنفسه وله جهتان احديهما يراد بها كونه بنفسه انّه احدث واخترع بنفسه واقيم
بنفسه هذا وجوده الشامل للوجود الموصوفي المقبول والصفتي القابل وثانيهما كونه الّذي هو قابليته وانفعاله ومتمّماته من الكم والكيف
المكان والزمان والجهة والرتبة وما يتبع ذلك من الوضع والأذن والأجل والكتاب وغير ذلك من المشخّصات كالأقوال والأحوال والأعمال
ممّا بيّنه الشرع الشريف امراً او نهياً ومجموع هذه هو الوجود الصفتي وهو وجه الشيء وهو جهته من نفسه وهو وجه مهيّته وكونه هو حصوله
في الأعيان اي في شيء او لشيء وبهذا المعنى شبيه مصدريّة زائد على مهيّته وكذلك الكلام في التقدّم والتأخّر الزمانيين والمكانيين فانّهما اي التقدّم
والتأخّر لهما حكم الحصول بالنسبة الى الحاصل على نحو ما تقدّم فما كان من مادّتهما وصورتهما فذاتي بالنسبة اليهما وما كان منهما نسبة اجزاء الزمان
والمكان وما كان منهما ايضاً لغير اجزاء الظرفين بواسطتهما فكلّ زائد على المهيّة تابع لها مترتّب على وجودها اي على وجودها ما كان نسبة له وقوله كما في
معنى الأتّصال فانّه ثابت للمقدار التعليمي الخ المراد بالأتّصال في المعنى كون شيء واحد يقال فيه اجزاء تشترك في الحدّ في الحقيقة الخصوص [illegible]
الّذي هو الجسم التعليمي وهو الشبح بلا مادّة جوهريّة فمعنى الأتّصال بالمعنى اللغوي ثابت لنفسه بالذات وللمادّة الجسم الطبيعي كما هو بالتبعيّة
الأصطلاحي ثابت لنفسه بالذات وللمادّة الجسم الطبيعي بالعرض والتبعيّة فيكون اتّصال اجزائها على الأصطلاحي انّما هو ظلّ لاثره وذكر المص

بتعليقه

التعليمي بل على خصوص ارادة الاصطلاحي فيلزم ان يكون الماهية من الوجود كالاتصال الذي كالمادة من الاتصال التعليمي فيلزم على هذا التمثيل عدم اتحاد الوجود بحقيقته بالماهية وانما المتحد بها خارجا هو ظله فان سلم له الاتحاد وجب ان يكون المتحد هو عرض الماهية او ان الماهية عارضة على الوجود عند تحققها بعرضه لئلا يكون المعلول اقوى من العلة ومتبوعا لها فيلزم عروضها قول الصوفية الذي نفاه اساتها وان لم يسلم فالمجعول الخارجي من الاعراض فانهم ذهبوا وكالمعلومية الكلام فيها كالكلام في الوجودية وكما ان كون الصورة العلمية معلومة بنفسها هو كونها واعلم ان الناس اختلفوا في العلم هل هو نفس المعلوم ام غير المعلوم ام بعضه منه هو المعلوم وبعضه غيره فقال بعض اهل الاشراق ان العلم نفس المعلوم مطلقا اي في الواجب والحادث في الغيب والشهادة وقال المتكلمون وبعض غيرهم ان العلم غير المعلوم مطلقا خرج منه ما ثبت بالدليل القطعي في علم الله تعالى بذاته لعينية الصفات وبقي الباقي على عموم اصل المغايرة وقال جماعة من المشائين وغيرهم بان العلم في الغيب كالصور الذهنية والمعاني العقلية عين المعلوم والا لزم التسلسل وفي الشهادة غير المعلوم فالعلم بالصورة بالذات للعينية وبذي الصورة بالعرض لثنائيتها والوجدان ان صورة العلم بزيد غير زيد والحق الذي يشهد له العيان والبرهان وتجري احكام الايمان هو الاول وقد ذكرنا عليه شواهد قطعية في شرح رسالة الملا محسن التي صنفها لولده علم الهدى في كيفية علم الله تعالى وان اتى فيما بعد ما يقتضي ذلك ذكرناها من ذلك انشاء الله تعالى وظاهر كلام المص الميل الى الثالث فان قوله كالمعلومية للصور العلمية بالذات وللامر الخارجي بالعرض فان قوله بالذات ان معلوميتها عين علميتها بالذات كما اذا تصورت زيدا فان هذه الصورة هي العلم به ولا ريب انها معلومة لك ولا تعلمها بصورة اخرى والا لزم التسلسل فتعلمها بنفسها وكون زيد معلوما لك بالعرض يعني ان معلومية الصورة حاصلة لك بالذات لان الصورة ثابتة في ذهنك ومعلومية زيد حاصلة لك بالعرض اي بواسطة الحاصلة لك وهو الصورة بذاتها واما معلومية زيد ما حصلت ولا تحصل بالذات بل ثانيا وبالعرض واعلم ان الصورة التي في ذهنك هي صورة زيد حال رؤيتك له وهي صورة منفصلة منه ولهذا اذا غاب عنك بقي عندك ما انتزعته بمرآة خيالك من مثال زيد مدة غيبته عنك فانك لا تعلم شيئا من احواله هل هو ما شرب قاعد ام حي ام ميت ولو كان ما عندك هو الصورة المتصلة به كان كلما تغير شيء من احواله في غيبته تغيرت الصورة التي عندك لان العلم مطابق للمعلوم ومقترن به فلما لم تتغير الصورة التي عندك دل على انها ليست علما بزيد وانما هي علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته وهي صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيام عروض محفوظة بواسطة مثاله الذي كتبه الملكان الحافظان في لوح غيب مكان الرؤية ووقتها فالمثال قائم هناك الى يوم القيمة وهو الشاخص الذي انطبع صورته في مرآة خيالك فقول المص وللامر الخارجي مبني على مذاق العوام لان المعلوم الخارجي هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة في غيب ذلك المكان وذلك الزمان ولو علم كما وصف لك لما قال الخارجي بل كان يقول هو ذهني وهو عندنا ليس بذهني بل هو خارجي وانما الذهني ما في ذهنك من شبح صورته واما ذلك المثال ان كان خيرا فهو مكتوب اي منقوش في نفس فلك البروج كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وان كان شرا فهو مكتوب منقوش في الصخرة التي تحت الارض السابعة وهي نفس الجهل الاول وهي سجين كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم فاذا قابلت بمرآة نفسك وهي الخيال ذلك الكتاب من الكتابين بواسطة رؤيتك لظاهره انتقش شبح ذلك المنفصل من ذاته بذلك القائم بذينك الغيبين والمنطبع فيه منفصل منه ايضا فالخارجي الذي يعني هو زيد وهو ليس معلوما لا بالذات ولا بالعرض لان المعلوم بالذات هو الصورة التي في ذهنك والمعلوم بالعرض هو مثال زيد الذي هو حاكي وقت الرؤية لحضوره وهو القائم الذي نقشه الملكان الحافظان في غيب مكان الرؤية ووقتها **قال** سؤال فيكون كل وجود واجبا بالذات اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريا وثبوت الشيء لنفسه ضروري الجواب هذا مندفع بثلاثة امور التقدم والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا الوجه لم يفرق بين الضرورية الذاتية والضرورية الازلية فواجب الوجود يكون مقدما على الكل غير معلول لشيء وتاما لا اشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات **اقول** ان المص لما قرر ان الوجود موجود بنفسه وهو قوله وكونه موجودا بنفسه كونه وجودا استشعر اعتراضا متفرعا على قوله فجعله سؤالا ليرفع بجوابه عنه جميع الاحتمالات ويحتمل ان اعتراضا منهم على كل حال فهو اعتراض ضعيف لانهم يقررون ان المعلول اذا كانت علته وجودية تامة يجب وجوده عنده العلة التامة ومثل هذا لا يكون واجب الوجود لذاته الا اذا كانت علته وجودية لذاته والوجود الحادث لا يدعي احد ان علة ايجاده نفسه وانما الاحتمال في ان وجوب الوجود هل هو بنفسه بمعنى انه لا يحتاج في وجوده الى موجد او هو مستند الى غيره وقوله لم يفرق الخ ان الضرورية الذاتية وهي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن الموضوع [illegible] ما دام ذات الموضوع موجودة والضرورية الازلية هي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع مطلقا اي مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذا

[illegible]

وعن التقييد بما دام الذات وعن الاشتراط بما دام الوصف فالازلية اخص من الذاتية لان كل مادة تثبت فيها الازلية تثبت فيها الذاتية وانما اجاب بالفرق بين الضرورتين
حيث استدلوا عليه بقوله ان الوجود موجود بذاته فيكون واجب الوجود وسوانا عني بقوله بذاته يعني لا بوجود غيره فاوهم على ظاهر القول الاول انه لو عارض بما اراد
امكن ان يردوا عليه بما سيأتي من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول والحس بالمحسوس فانه بتقريرها يلزمه هنا بما اعترضوا به عليه من حجة الوجود فان قال ان وجود
بنفسه فالوجود له ضروري ذاتي فاجاب بالفرق بين الضرورتين بان الذاتية هو ما امتنع الانفكاك عن ذاته ما دامت موجودة فصاحب هذا المعنى اي القيد وجود
منسوبا الى نفسه بالعلة الخارجة فقد انتهى وجوب وجوده وذاتيته الى العلة الخارجة وتاثيرها فيه مشروط بثبوته بخلاف الضرورة الذاتية الازلية فان
امتناع الانفكاك ليس مقيدا ولا مشروطا لانه ليس من الغير ليتوقف التاثير على حصول القابل ابدا او دواما فلذا قال فواجب الوجود يكون مقدما على الكل
غير معلول لشيء وتاما الا اشد منه الخ الا انه يرد عليه انه وقوله محذور وهو ان القوم اطلقوا الوجوب وجعلوه مشتركا معنويا كما جعلوا الوجود كذلك فلذا
توجهت عليهم الاشكالات واعترضتهم الشبهات فاحتاجوا الى التكلفات البعيدة مما يرد عليهم من كان عارفا بما هنا يرى انهم لا يتخلصون من شبهة الا باشد منها
منها واقوى اشكالا والجواب الحق منع اصل الاشتراك بين الواجب والحادث في كل شيء لا باللفظ ولا بالمعنى ولمصنف حيث انه قائل بالاشتراك المعنوي يرد عليه
الاشكال الا انه اشد من اصحاب الاشتراك اللفظي فيتكلف الاجوبة الغير السديدة لمشككه وقد يلتزم بالاقوال والاعتقادات البعيدة المهلكة ولهذا التزم بالاشتراك المعنوي
في الضرورة في الوجود وفي الذاتية فاحتاج في تمييز المعبود عن العابد بهذه الثلثة الامور فقال المعبود تام لكل شيء والعابد مسبوق مسلول للنقص والمعبود تام مطلق الاشياء
منه التمام ولا يجوز عليه النقص بكل اعتبار والعابد ناقص لانه فوقه تمام لا يتناهى والمعبود غني مطلق لا يحتاج الى شيء ولا يتعلق بشيء والعابد بخلافه وفي بناء هذا هذا ابنيتا
لا يمكن على قوله والتزامه والدوحة لانه قد جعل المعبود والعابد صفات اشتركا فيها الذاتية لا بد ان تكون تلك الصفات وجودية ذاتية وهذه الاشياء الثلاثة
التي ميز بها ان كانت ثابتة وجودية ذاتية تركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز والمركب حادث غاية الحدوث وان لم تكن وجودية او كانت وليست ذاتية بطل التمييز
الذي تمسك به لما مثل الاعتبار وان صح ان اي اهل الاعتبار يصح عند المصنف وان ان تكون عرضية كانت خارجة عن ذاتيهما فيلزم ان يكون المميز عارضا وفيه محلوران
احدهما ان يكون الاشتراك سابقا فلا يعتبر العارض في التمييز الا اذا كان مقسما فيلزم من هذا الاجتماع ثم الافتراق والاتحاد ثم التغاير وفيه مع ثبوت الحدث اختلاف
احوال الواجب ومختلف الاحوال حادث وثانيهما ان يكون القديم محلا للعوارض الغيرية وذلك الحادث يلزم منه الحدوث **قال** اذ وجود واجب بالضرورة الازلية من غير تقييد
بما دام الذات ولا اشتراط بما دام الوصف والوجودات الامكانية مفتقرة الذات متعلقة الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة
اذ الفعل يتقوم بالفاعل كما ان مهية النوع المركب يتقوم بفصله فمعنى كون الوجود واجبا انه بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون
الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله لم يفتقر في كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجودا الى اعتبار الوجود
وانضمامه **اقول** يريد ان واجب الوجود وان اشترك مع الحادث في حكم الضرورية الذاتية لكن الواجب تكون ضروريته الذاتية ازلية سابقا على كل ما سواها فالقيود
والشروط لاحقة بالممكنات لان وجوب الوجود ازلي سابق على ما سواه مستغن عن الافتقار والتعلق والانتساب الى غيره في كل احواله بخلاف الممكنات فانها مفتقرة
الذات متعلقة الهويات بمعنى انها تفتقر في ذاتها الى الجاعل لا تتحقق هويتها الا بتعلقها بفاعلها فلو نظر الى ذواتها وهوياتها من حيث هي وجدت باطلة مستحيلة
اذ لا تعقل لها ذات وهوية الا منتسبة الى الغير الجاعل اذ الفعل في حد ذاته يتقوم بفاعله لا بنفسه كما ان النوع في مهيته انما يتقوم بفصله ثم فرع على ما قرر ان معنى
كون الوجود واجبا اذا اطلقنا على الحق تعالى انه بذاته موجود من غير حاجة الى جعل ولا الى جاعل يجعله لاستحالة كونه مسبوقا بشيء سواه ليكون حصوله مقبولية
من السوى السابق ولا يحتاج ايضا الى قابل للمقبولية لا من جهة انفعالا لانه معلل بسبق الصنع والفعل ثم عطف على ما فرع على ما قرره مما سبق فقال ومعنى كون الوجود
موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل لا يحتاج في تحققه الى وجود اخر غير نفسه كما هو شأن غيره من الحوادث فانها تفتقر الى شيء غير ماهياتها وهو الوجود يرد على المصنف كلام
مذ ثلث يرد الاول على قوله اذ الفعل يتقوم بالفاعل فان المقام يقتضي ذكر المفعول لا الفعل وانما اتى بالفعل لما يأتي من انه يرى ان المفعول متحد بالفعل بل والفاعل وفيه
ما سمعت وتسمع انشاء الله تعالى فرتبنا هذا القول الثاني على قوله كما ان مهية النوع المركب يتقوم بفصله وفيما تقدم وهو ان تشبيه فقدانها هويات الوجودات الامكانية
احتياجها الى جاعلها وتعلق حقايقها به بحيث لو قطع النظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة بمهية النوع المركب في تقومه بفصله يلزم منه مساواتها في التحقق
بجاعلها المهية النوع المركب بالنسبة الى فصله لان تلك الذوات الوجودات وهوياتها الذاتها نوع تحقق بدون اعتبار تعلقها بجاعلها كما ان النوع في الحقيقة حصة من الجنس

والجنس

والجنس لا يفتقر الى الفصل في تقوّمه من حيث هو هو بل باعتبار كما تقدّم قوله المنقول من الكتاب الكبير حيث قال انّ افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقوّمه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصّل بالفعل فانّ الفصل كالعلّة المفيدة للجنس بل باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انتهى وبعده بقليل في مقام منع ذلك يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوّما هف انتهى وغير هذا من كلامه ممّا هو صريح في انّ الفصل ليس مفيدا لذات الجنس وحصّة النوع منه وليس هذا حكم الحادث بالنسبة الى جاعله الثالث على قوله ومعنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله الخ فانّ الظاهر من قوله بذاته او بفاعل يفعله انه اراد به المطلق الصادق على القديم والحادث ويلزم الاتحاد في الحقيقة او في الحكم والصفة والاشتراك الا بالتميز وذلك يستلزم التركيب

**قال** سؤال اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود وكون غيره من الاشياء موجودا انه شيء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد وقد ثبت انّ اطلاق الوجود على جميع الموجودات مشترك فلا بدّ من اخذ الوجود موجودا امّا بمعنى الذي اخذ في غيره من الموجودات وهو انه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا الا باستلزام التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود **اقول** هذا الكلام وارد على قوله قبل هذا ومعنى كون الوجود موجودا الخ فهذا السؤال وارد عليه فانّ قوله بعد هذا بخلاف غير الوجود صريح في انّ الوجود عبارة عن نفس الوجود اي شيء هو الوجود وانّ غيره من الاشياء شيء ثبت له الوجود فيتغايران والمص حاكم بانّ اطلاق الوجود على كل موجود بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة واحدة بسيطة وبناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير الوجود بانه شيء له الوجود وانّ جميع الاشياء من هذا الوجود وغيره من الماهيات متساوية في حمل الوجود عليها انّ للوجود على فرض تحققه وجودا فلم يكن الوجود متحققا والا لزم التسلسل او الاشتراك اللفظي وهو لا يقول به فهذا السؤال يؤول الى معنى دقيق حقيق بان يسمّى بالمناقضة والالزام التبكيت فانّ المص اذا التزم بالاشتراك المعنوي وانه حقيقة كل شيء لم يتخلص من هذا الاعتراض ما التجا اليه من التجوّز في معنى اللفظ المطلق وانه من جهة صدق المفهوم من اللفظ وتقدّمت الاشارة اليه انّ صدق حكم الذهن بمطابقته لما في نفس الامر فاذا حكم على الخارج بخارج كحكمه على الانسان بانه حيوان في الخارج كان صحيحا والا فلا فاذا حكم باشتراك الوجود معنى وانه متحد بالماهيات خارجا كان قول الوجود موجود مساويا لقوله زيد موجود في حمل حقيقة الوجود وجوابه بنفي الاختلاف بحمل الوجود المشتق مقرّر للاختلاف لانّ المشتق غير ما به التحقق فاذا حكم بصحة الحملين بما به التحقق على الاشتراك المعنوي كما هو مدّعى بطل الحكم باتحاد المحمولين واختلافهما على المشتق لعدم مطابقته لما في نفس الامر لانّ المصدر ليس هو ما به التحقق عندنا اذ على الاشتراك المعنوي لو جوّزناه منعنا حمل المصدر على الحق تعالى وان جوّزناه في الحمل على عنوان معرفته **قال** جواب هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه امّا معنى بسيط كما مرّت الاشارة اليه وامّا عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الاعمّ سواء كان ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب ثبوت الغير له كمفهوم الابيض ونظائره وغيرها فانّ مفهوم الابيض ما له البياض سواء كان عينه او غيره **اقول** قد اجاب بلزوم الاختلاف بين الحملين بل والمحمولين بانّ كون الوجود في نفس الامر موجودا بمعنى انه موجود بنفسه لا بوجود آخر وانّ غيره به موجود لا يلزم من ذلك منع اطلاق الوجود عليهما لانّ المحمول امّا نفس المعنى البسيط المعبّر عنه بهست في الحصول والثبوت وامّا الوجود بالمعنى الاعمّ الشامل بمعنى ما ثبت له الوجود سواء كان ثبوته بنفسه بالضرورة لعدم انفكاك الشيء عن نفسه ام من غيره وهو بكلّ من هذين المعنيين يجوز ان يؤخذ منعا للملازمة المناقض بها الاطلاق على الجميع بالسوية واعلم انّ عبارة المص بحسب ظاهرها غير متسقة فانه في الجواب في تعليله لنفي الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق في حمله على الوجود وغيره في قوله لانه امّا معنى بسيط كما مرّت الاشارة اليه وامّا عبارة عمّا ثبت له الوجود ذكر الوجود المحمول على قسمين فقال انّ المحمول امّا معنى بسيط ويريد به المعبّر عنه بهست وامّا عبارة عمّا ثبت له الوجود وهذا القسم مباين للموضوع وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بان يقال لعلّه اراد بقوله وامّا عبارة عمّا ثبت له الوجود انّ المحمول يراد منه امّا المعنى البسيط وامّا ثبوته لما ثبت له الوجود

بالعرض

بالمعنى الأعم اي ثبوته لشيء اعم من ان يكون هو من نفس ما ثبت له او غيره فيكون العموم والشمول اما من ذات المحمول كالمعنى الاول البسيط
واما من جهة حمله وتعلقه اي كون حمله وتعلقه مطلقا يعني غير مقيد بالمغايرة وعدمها واما هو مطلق الثبوت وح تستوي عبارته
ظاهرا وباطنا بمثل هذا التوجيه والتقدير واعلم ان من القائلين بالاشتراك المعنوي بين الواجب والممكن من وجوده وماهيته فهو مطلق
يجعلون هذا الشامل بالنسبة الى الوجود الحق امرا كان زائدا عارضا على وجوده الحق الخاص تعالى صدق العارض على معروضه وكذلك صدقه
على كل ما شمله فانه عارض عليها لان الوجود الحقيقي هو ذات الشيء وذات الشيء لا تصدق على غيره فالشامل المقول بالاشتراك
المعنوي على الجميع هو المعنى البسيط المعبر عنه في الفارسية بهستي والمص في الحاشية في اوايل هذا الكتاب قائل بهذا وان كان فيما يأتي
يجعل الشامل هو الحقيقي المتحد في كل شيء بهويته خارجا ولهذا تعارضه في اكثر ادلته بما يناقض هذا المراد وان كان اراد بالشامل
المعنى الاول كما اراد هنا في هذا البحث لان عبارته لا تكاد تخلص في خصوص مراد بل تعطى في اغلبها التردد بين المعنيين المرادين من
الوجود المطلق لان قوله ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشترك بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مر الاشارة اليه واما عبارة
عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم الخ صريح بظاهره انه اراد بهذا المطلق المعنى الاول اي مطلق الحصول والثبوت الشامل للكل بالاشتراك
المعنوي ومع هذا كله فانا انما نقصد بالمعنى الثاني اعني الحقيقي الذي به الحصول والتحقق وهو المتحد بالهويات في الخارج لا هذا المعنى الاشتقاقي
المصدري لان كلامه في الحقيقة يدور على مفهوم اللفظي فيريد منه مرة المعنى الاول وتارة المعنى الثاني لانه كما تقدم يصفه بانه هو
بنفسه في الاعيان وغيره به وانه غني عن غيره وانه اخفى الاشياء كنها وابعدها ادراكا وهذا المعنى المصدري ليس يصدق عليه شيء من هذه
الاوصاف لانه صفة ونسبة منسوب بالموصوف المنسوب اليه على ان هذا لا يوصف بالوجود لانه لا انه غير الذات الحق ولا يجوز ان يكون عارضا
للوجوب الذي هو ذاته المقدسة لان ذاته تعالى ليس محلا للغير وفي غير الواجب ايضا كذلك فانه ليس هو بنفسه في الاعيان وليس غيره به وهو
محتاج الى ما يعرض له ويحمل عليه وهو اظهر الاشياء واقربها اكتناها وادراكا ولهذا لما كان بعض منهم اطلقه على الواجب تعالى اعترض
عليه بانه ان كان هو ذاته تعالى لزم ان تكون ذاته معلومة مدركة لان هذا الوجود معلوم مدرك اجاب بعضهم بمعنى ما تقدم بان هذا ليس الوجود
الحق وانما هو صادق عليه تعالى صدق العارض على معروضه والحاصل الذي ظهر مما ذكرنا ان السؤال باق لان جواب المص بالمفهوم اللفظي
الشامل والسؤال على المصداق الخارجي وهما متغايران نعم قد يراد بهذا اللفظ المفسر بالكون في الاعيان وبالحصول والثبوت والتحقق
ما هذه به وهو ذات الكائن في الاعيان وذات الحاصل وذات الثابت وذات المتحقق وهو الشيء وذلك هو المسؤول عنه والكلام في الحقيقة
انما هو فيه فاذا اريد منه ذات الحق تعالى لم يقع الا على عنوان المعرفة وهو المخلوق الذي ليس كمثله شيء اذ به يعرف الله ولو كان له مثل لعرف الله
تعالى بذلك المثل فليس كمثله شيء وهو عبد الله وخلقه فتعالى وتقدس سبحانه لا اله الا هو العزيز الحكيم **قال** والتجوز في جزء معنى اللفظ
لا ينافي كون اطلاقه بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زائد على البياض وانما لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم
المشترك ونظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد
يعقل من ذلك ان ماهيته ما انسان او جوهر اخر هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذا بين ماهية
يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد موجود **اقول** قوله والتجوز الخ جواب السؤال المقدر استشعره وهو
ان ثبوت شيء لآخر معناه الحقيقي ان يكون شيء ثبت لغيره فاذا اخذتم الوجود لغيره لم يكن شاملا لاخذه لنفسه على الحقيقة لان المغايرة ح
اعتبارية فغايته ما يجوز فيه على جهة المجاز اذا اخذ بالمعنى العام فيكون حمل موجود عليه مجازا لان طريق شمول الثبوت له مجازي فاجاب
عن ذلك بقوله والتجوز اي استعمال المجاز في جزء معنى اللفظ كما اذا كان معناه ذا اجزاء فاستعمل في جزء من معنى اللفظ المجاز لا ينافي فيه
التجوز في جزء المعنى اطلاق ذلك اللفظ على مجموع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه فان مفهوم الابيض شيء له البياض سواء كان ذلك
الشيء نفس البياض او امر زايد عليه لان الزيادة العارضة لبعض افراد البياض للزيادة لخصوصية كالتقوم بها فهذا الاقتضاء ليس من جهة

تقتضي هي من نفس افراد البياض

المفهوم

المفهوم لذنيا بالنسبة الى حقيقة البياض من حيث هي ثم نظر لذلك اي لاتحاد المفهوم وتعدد المصداق فيما المتدل به وهو مفهوم ثبوت الوجود واتحاده
وتعدد مصداقه في ثبوته لنفسه ولغيره وفيما المستدل به هو مفهوم الكلي بالنسبة في اتحاده بالنسبة الى افراده في ثبوته لها وتعدد مصداقه في ثبوته
في بعض الافراد لنفسه وفي بعضها الامر الزائد فتنضبط بما ذكره ابن سينا في الهيات الشفا كما نقله المصنف في المتن وهو لمذكور الذي منه جواز اتحاد
المفهوم وتعدد المصداق لان ما يطلق عليه لفظ واجب الوجود من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى ويراد به جوهر آخر واجب الوجود وذلك كلفظ
الواحد فانه قد يطلق ويراد من الواحد انه هما واثنان مع انه واحد واعلم ان في هذا الجواب في كلام الرئيس مجازفة حيث كان الجواب ونظيره مبنيا
على غير العلم الحقيقي وذلك لان افراد المشترك المعنوي متساوية في معنى الحقيقة على نحو التواطي وانما التشكيك العارض لبعض الافراد ليس من جهة
نفس الحقيقة بل من جهة قابلية تحقق الفرد في القرب والبعد فيقوى او يضعف فاذا تساوت في نفس الحقيقة لم يعرض لشيء منها المجاز من حيث تلك
الحقيقة بل لو عرض مجاز لبعض منها فانما هو عارض لما عرض له او بواسطة وانما الجواب الحقيقي ان يكون بنفي المجاز بان يمنع من كون ثبوت الوجود
لنفسه مجازا لان ثبوت الشيء لنفسه وعلى من ثبوته لغيره في كل رتبة من مراتب الوجود اذ ثبوت الوجود للمهية اعني ثبوت علة تحققها لها فرع لثبوته
لنفسه وتحقق العلية والمعلولية مع الاتحاد اقوى من تحققهما مع المغايرة لان الاول اقتضاء الشيء لنفسه لان ذلك شان صقع الربوبية وما
يقرب من تاثيره من الآثار لان كل اثر شبيه بصفة مؤثره التي بها التأثير وما نظر به من كلام صاحب الشفا مبني على جواز تصور الواجب والممتنع وهو
باطل لان الممتنع ليس شيئا فاذا تصور انما تصور ممكنا لان مبدأ الصورة الذهنية اما ان تكون حقيقة الممتنع ام ظله فعلى الاول يكون موجودا لا ممتنعا
وكذا على الثاني لان الصورة لا توجد قبل ذي الصورة فما تصوروه فهو ممكن كما قال تعالى وتخلقون افكا واما تصور الواجب فهو تصور الثبوت
الحادث واللزوم الممكن فليس للواجب الحق سبحانه صورة ولا مفهوم غير ذاته وما يكون اثر العنوان عنوان معرفته وهو مخلوق ولهذا قال بعض العارفين
ان واجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون له مهية وراء الوجود فلا يمكن ان يتصورها الذهن الا بحصة ووجوده وهذا ظاهر قال جعفر بن محمد عليهما السلام
كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم الحديث فليس له تعالى مفهوم اذ المفهوم للمدرك المحاط به فكيف يمكن تعقل الكثرة
في مفهوم هذا اللفظ لان ما يصلح لغيره يمتنع عليه وما يصلح له يمتنع على غيره والا لكان له ند وضد تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعقوليتها
والاثنان من الواحد انما هو ما يصدق عليه الواحد واما الواجب فليس حقيقة في حقه تعالى تشاركه فيها كون صلوة الظهر واجبة وزيد الموجود
واجب الوجود لوجود علته وفرض وجود واجب آخر كما يفرضونه في باب التوحيد فان هذا الوجوب للصلوة ثبوتها وعدم جواز تركها لما يترتب عليه
من العقاب مع امكانه وفي زيد هو امكاني كيف وحتى لبيلة تقضيه والمفروض موهوم لا تحقق له الا في التوهم وهو لفظ ليس له مسمى كما اشار اليه تعالى
بقوله قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول على ان قول المصنف في جوابه غير مطابق للسؤال لان الدعوى اخص من الدليل
لان السؤال انما تضمن انكار حمل الوجود البسيط الذي به التحقق على نفسه وعلى غيره والجواب المطابق بمنع مغايرة المحمول فيهما بان المحمول هو الذي
ثبوته الثابت لنفسه هو الثابت لغيره لان تحقق نفسه به لا غير وتحقق الغير به لا غير واعتبار المغايرة لاجل صحة الحمل الصناعي ظاهر معلوم
لان المغايرة يجب اعتبارها عند عدمها في نفس الامر في صحة الحمل وانما تعتبر في صحة حمل اللفظ الذي هو دليل المعنى وذلك لان حامل الاتحاد في الموضوع
والمحمول تعرض له المغايرة وصورة الحمل اللفظي فيما توهم الحامل فيهما المغايرة مقررة للاتحاد الواقعي عنده ويكفي فيها توهمه لها والجواب
بالمعنى المصدري الشامل لهما غير مطابق لان المصدري لاحق لهما بعد تحقق كل منهما به لذاته فاتصاف كل منهما به لذاته فاتصاف المهية بثبوتها
وتحققها بالوجوب المسؤول عنه بهذا الوجود المصدري لذاتها الامر حيث ما به تحققها وكذلك اتصاف الوجود به فلا يكون مطابقا للوجود
المسؤول عنه فضلا عن ان يكون هو اياه فتفهم هذا الكلام لتعرف وجه المغالطة فانها من باب اخذ اللازم مكان الملزوم اي ما في شيء مكان ما
الشيء بواسطة الاشتراك في اللفظ عند الاطلاق واكثر اجوبته من هذا النوع **قال** وقال ايضا في التعليقات ان سئل هل الوجود موجود
فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حواشي المطالع وهو ان مفهوم
الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان

الخاص

[illegible]

الامكان ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري وذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير فيها ه

**اقول** هذا الكلام المذكور في التعليقات من نوع ما ذكر لان كلام المص مقتبس منه ومن مثله وقول الشيخ ان حقيقة الوجود انه موجود يظهر منه كانه لم يعرف اللغة فان حقيقة كل شيء ليست انه موجود او مخلوق او حادث او ممكن وما اشبه ذلك فان هذه خارجة عن حقيقة الشيء ولا لا اعتبر مفهوم الشيء في مفهوم المشتق وان اراد بالمشتق نوعا من التفسير مع تقدير الصلة يعني حقيقته انه موجود بنفسه كان الكلام صحيحا من جهة التعبير ولكن يحتاج الى تقدير مضاف هو مضاف اليه اي حقيقة تكوين الوجود انه موجود بنفسه فيكون بيانا لكيفية ايجاده واين المعنيان تمام التميز ويدل على ارادة الاول قوله فان الوجود هو الموجودية والى هذا المص استشهاد الدال لا به مع ان الموجودية عنده من المعقولات الثانوية وكلام السيد شريف مليح في صورة اللفظ وقد اعجب المص ولقد اعجبني اعجابه كيف قيل منه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق وقبل كلام الشيخ ان الوجود هو الموجودية وهو بعينه اعتبار مفهوم الشيء كالوجود في مفهوم المشتق كالموجودية لان مفهوم الوجود عرض عام على اصطلاحهم ومفهوم الموجودية التي هي اسم المفعول هو مفهوم المشتق وهو مستلزم للفصل وان لم يكن فصلا حقيقيا من حيث كونه اسم مفعول الا انه من حيث انه منتزع من الفصل الذاتي الذي هو موجود كان مطابقا له فيكون الموجود فصلا ذاتيا فاذا اعتبر مفهوم الوجود في مفهوم الموجود الذي هو الفصل كان مركبا من الخارجي الذي هو العرض العام ومن الذاتي الذي هو موجود للزوم الاتحاد في الحمل والمركب من الذاتي والخارجي خارجي والفصل ذاتي لانه جزء ماهية النوع فان قلت انما عنوا بالشيء لفظ الشيء كما صرح به الشيخ والمص لم يذكر الشيء ولم يرد به وانما ذكر ان الوجود هو الموجودية واراد به كون الوجود موجودا قلت يلزم في ذلك ما قلنا لان الوجود المحمول يريد به نفس الوجود الذي هو الشيء والذات والموجودية صفة فهو كقولك زيد هو القائم فاذا اعتبرت مفهوم زيد في مفهوم القائم لزم دخول العرض العام الذي هو المنتزع من ماهية زيد في مفهوم المشتق فان معنى قولك زيد القائم هو مفاد زيد الشيء القائم وان اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما ذكره على نمط ما قلنا انما ذلك المحذور اعتبار معنى الموصوف في معنى الصفة كما اشار اليه السيد شريف في قوله ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري الخ ففي كلامهما اعتبار في الموجودية الوجود لانه مفاد الحمل واما صحة زيد القائم فلان المعتبر في القائم ما صدق عليه ظهور زيد بالقيام وهو مثله الا ان زيد لم يرد المحذور كما هو رأي الاكثرين الذين يعتبرون في القائم ما صدق عليه زيد فان المحذور وارد على قولهم في هذا وفي امثاله مما لا يثبت به لهم قول صحيح لا في مسائل علومهم ولا في امر توحيدهم وفي خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك ومراد السيد شريف ان مفهوم الشيء عرض عام فاذا اعتبر في مفهوم الناطق اسم الفاعل الذي هو المشتق وهو الذي انتزع من الناطق الذي هو الفصل فهو وان كان غيره باعتبار الذاتية والعرضية الا انه خاصة يصدق على كل ما يصدق عليه الفصل فاذا اعتبر ذلك العرض العام اعني مفهوم الشيء في مفهوم ما يطابق الفصل كان الفصل مركبا من الداخل في الماهية والخارج عنها والمركب منهما خارج ويلزم ايضا على هذا انقلاب مادة الامكان الخاص اعني سلب الضرورة من الطرفين ضرورية لان حمل العرض العام الخارج عن الماهية اذا كان جزء الداخل الذي هو جزء الماهية حمل الشيء على نفسه اعني ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الشيء لنفسه ضروري لعدم انفكاكه عن نفسه وكان قبل اعتباره نحوه في الداخل ممكنا بالامكان الخاص وانقلاب الحقائق محال والمصنف يريد انا لو اعتبرنا في المحمول الاتحاد لكان اعتبار المفهوم الموضوع في مفهوم المشتق ويلزم منه دخول العرض العام في المشتق ويكون الفصل مركبا ويلزم ما قاله السيد شريف بخلاف ما اذا اردنا بالمحمول المعنى البسيط او مطلق الحمل بالمعنى الاعم اي مطلق ثبوت الشيء من غير تقييد كونه لنفسه او لغيره فيقال الدال بقولك لكلام الشيخ وهو قوله في التعليقات فان الوجود هو الموجودية يلزم منه دخول العرض العام في المشتق الذي يلزم منه تركيب الفصل كما ذكرنا سابقا مع عدم مطابقة الدليل للدعوى والجواب للسؤال لان الدعوى ثبوته بنفسه والدليل ثبوته بالبسيط او بالمعنى الاعم ولم يرد به ان الاعم هو الموضوع المتحقق في الخارج وانما يريد في الحقيقة هو المعنى البسيط وذلك البسيط تارة تتعلق الوجوب بعموم وتارة بعموم تعلقه وارتباطه ولما ذكر السيد شريف ان اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق يلزم منه المحذور المذكور استشعر اعتراضا تقريره انه على ما قررت يلزم المحذور مع انهم كثيرا ما يقولون مثل ذلك كما يقولون الضارب شيء ثبت له الضرب ولا يلزم عندهم من ذلك شيء فاجاب بقوله فذكر الشيء

في تفسير

في تفسير المشتقات بيان المارجع اليه الضمير الذي فيها يعني انهم هنالك انما تولوا لبيان معنى ضمير المشتق والجواب على ما هو المعروف عندهم صحيح واما
في نفس الامر فالاتيان به لاجل ما ذكر وعدم لزوم محذور مما ذكر هو في هذا صحيح لكن فيه شيء يلزم الكل لا يختص بالسيد الشريف وانما ذكر بيانا لسر من
اسرار العربية لتقف عليه وهو انك اذا قلت زيد ضارب وفسرت معنى الضمير بزيد كما في قولهم ان زيدا ذات او شيء ثبت له الضرب فهو غلط لان ذات زيد
لم تتصف بصفة من صفات افعالها في الحقيقة لان صفات الافعال تنتهي الى الافعال لا الى الذات لان الذات لم يصدر عنها الضرب وانما صدر عن
فعلها او شيء غيرها احدثته الذات بنفسه لا انه حركة ايجادية يحدث عن حركة ايجادية وبهذا انه زيد ذات بد ليست حركة ولا تحرك في افعالها بذاتها
قط وانما تحرك بفعلها انما الفعل قائم بزيد قيام صدور وهو ثابت له في ملكه واستطاعته الخارجة عن ذاته لا في ذاته فمعنى انه ثبت له الضرب اي
ثبت له في ملكه فعود الضمير اليه مجاز والضارب اسم فاعل والفاعل هو الفاعل للضرب وهو الظاهر به وهو صفة فعلية لذات زيد والضارب صنع من
الحركة الايجادية للضرب ومن الضرب الذي هو الاثر في الحقيقة هو مثال زيد لا زيد تأمل في قولك جاء زيد الضارب فان زيدا مرفوع فاعل جاء والضارب
مرفوع باي شيء وكم استحقاقه من المجيء حيث قلت مرفوع بالتبعية فهو مرفوع لانه ظل وشعاع فاستحقاقه من الفاعلية واحد من سبعين
ورفعه كل وهذا التنبيه الافتراضيا يحتاج الى تقديم مقدمات وقولي سابقا ان كلام السيد الشريف مليح في صوت اللفظ فيه تنبيه على ما يرد على كلامه
ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخ فيلزم في قولك كل انسان ضاحك ان يكون ضاحك نفس الانسان ليلزم منه المحذور
اذ الانسان ما ثبت له الضحك وما يثبت للشيء قد يكون لاحقا بذاته وقد يكون لاحقا بفعله او صفته مثل الانسان ناطق وزيد ضارب عمرو ومالك
وقيل في تصحيح معنى عدم اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق انه يلزم التكرار في الهيئة الموصوفة وهو معنى الانقلاب يعني لو انك اخذت مفهوم الشيء
في مفهوم المشتق وقلت في جاء زيد الضارب معناه جاء زيد الشيء الضارب او الضارب صفة لزيد كان المعنى جاء زيد زيد الضارب لان زيدا هو الشيء
الذي له الضارب فيلزم التكرار في الهيئة الموصوفة والحق انه لا يلزم الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل وتركب المعنى من الخاصة والعرض العام
بالنسبة الى المفهوم يكون ربما مفيد التمييز بالخارج وكلاهما خارج فهو كقولك الانسان ضاحك ماشي لا يلزم منه الانقلاب المذكور لان
المشتق غير الفصل ولو اريد من المشتق الفصل الدالة عليه انفسخ عنه ما اعتبر في المشتق العدول عنه حين الارادة وتقرر حكم الفصل ولو
لوحظ في مفهوم الشيء معناه الخارجي لكان اذا اعتبر في المشتق جاء فيه ما قلنا في معنى ضميره فيبطل الحمل لان معنى الشيء هو الذات ومعنى ضمير المشتق
هو مثلها كما ذكرنا واذا اعتبر في الفصل كان قولك الانسان الشيء الناطق اخذا من الجنس البعيد ويكون بلا فائدة الابهام والتخصيص فلا يلزم
تكرر الهيئة وان جاز تكررها بفصل خاص لذلك لعدم الفائدة **قال** وهو قريب مما ذكره بعض المتأخرين في حاشية القديم لاثبات اتحاد العرض
والعرضي فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط الذي يجب فيه التركيب بين الموصوف والصفة ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاما ولا خاصا
**اقول** هو المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لا عاما ولا خاصا لانه لو دخل في مفهوم الابيض مثلا
الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء انتهى واورد على
هذا معاصره السيد بانه لو دخل فيه الشيء او الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يكون معناه على الاول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب له
البياض انتهى وقال المحقق الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة في توجيه كلام الدواني بهذه العبارة المراد بالابيض ههنا هو لون ما
وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرير الموصوف اصلا لا بطريق
العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه يلزم التكرار انتهى واقول مراد المحقق الدواني ما وجهه الباغنوي يعني ان الابيض
صفة للثوب لا يلحظ جهة الموصوف بعموم فيقدر له الشيء ولا بخصوص فيقدر له الثوب لان الابيض صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف فلا يكون تلك
الجهة محمولة على نفسها مع الصفة لا بخصوص ولا بعموم وان اتحدت بها بعد الحمل اتحادا ركنيا لكون الصفة ركنا لتلك الجهة من الموصوف والمعقول
ان الصفة وجهتها محمولان بعد الحمل يحتمل فيه من حمل الصفة على الجهة مثاله الابيض في قولك الثوب الابيض فانه مركب من البياض الذي هو ركن الابيض
ومن جهة الموصوف بمعنى الثوب وهو مثله او صورته فحمل البياض على المثال وحمل المركب على الثوب فبالعبارة الظاهرة ليس في الابيض شيء من ذات الثوب وانما

العبر

المعتبر في الابيض من جهة الاتصاف بالابيض تلك الجهة قام بها البياض كما قلنا في القائم صفة لزيد انه ليس يعتبر فيه شيء من ان زيد الا بخصوص
كانوا هم الى قولهم الثوب الثوب الابيض ولا بعموم مثل الثوب الشيء الابيض وانما فيه ظهور زيد بالقيام وهو الحركة وحدتها المحمول عليها التي
هو ركنها وهو القيام ومجموعهما القائم محمول على تلك الجهة التي جهة اتصافه بها ظهوره بالقيام وهو الصورة ولمثال المعبر عنه بالفاعل
والقائم اسم فعل على كل اعتبار لا يتصور ذات الموصوف في المشتق الا في ذاته ولا في مفهومه فاذا قصد ذلك على جهة العموم وقيل الثوب الشيء
الابيض او الخصوص وقيل الثوب الثوب الابيض لم يتكرر ماهية الموصوف لانه انما يظهر صورة عموم ظهوره على الاول وصورة خصوصه على الثاني وما
توجه السيد على فرض دخول الشيء او الثوب بان معناه على الاول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب له البياض مبني كلامه الذي نشأ
وما يقال على الكلامين واحد وقول المص لاتحاد العرض والعرضي يشير به الى ان كلام الدواني والسيد متقاربان لاتفاق رأيهما في اتحاد العرض
الى الابيض اذا اخذ بشرط لا المقابل للجوهر بالعرضي كالابيض اذا اخذ لا بشرط اي لا بشرط شيء وان اختلفا في اللازم على فرض دخول الموصوف
في الصفة فان السيد جعل اللازم من ذلك الانقلاب المذكور سابقا واليه يميل المص فيما مر من قوله الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه والدواني
جعل اللازم تكرر المهية في قوله لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض لو كان الداخل الشيء ولو كان الثوب كان الثوب الثوب الابيض
ولاجل موافقته في اللازم والملزوم للسيد قال ولقد اعجبني كلام السيد ولموافقته للمحقق الدواني في الملزوم ومخالفته في اللازم قال وهو
قريب مما ذكره الخ ووجه ليلة من كلامهما ان البياض المحمول على الابيض ليس هو المعنى المصدري لانه عنده من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها
في الخارج والابيض متحقق اللون خارجا بل المحمول عليه معنى خارجي بسيط وهو المعبر عنه بالفارسية بسفيد فيكون المحمول عنده على الوجه
والمهية ليس هو المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي بل المعنى البسيط الخارجي المعبر عنه بالفارسية بهست وقد تقدم الكلام
على جعل المحمول المعنى البسيط وكل هذا وامثاله تمحل في الاستدلال لما لا يجدي ولا ينفعهم الاستشهاد بكلام السيد شريف الا ان يقولوا بجواز
اخذ مفهوم الموصوف في مفهوم الصفة لانهما الا ان المحمول لا محالة يتحد بعد الحمل مع الموضوع اما في الذات او في جهة الاتصاف فاذا حصل
المحمول هو المراد بهست اي المعنى البسيط كان هو الصفة والمتنازع فيه هو الموصوف ولا بد من الاتحاد بعد الحمل فان كان المحمول صفة لم يحمل على ذات الموصوف
كما حققنا مرارا لعدم اتحاد الصفة بذات الموصوف وان كان هو الذات صح عندنا الا انه عنده يلزم عليه التسلسل ومع هذا فلا يقال انه
المعنى البسيط المعبر عنه بهست لان هذا صفة لما به التحقق وما به التحقق هو المتنازع فيه لا صفته الا انه المتحقق سواء كان بنفسه ام بغيره وقد
تقدم هذا المعنى متكررا **قال** سؤال ان كان الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فتقدم
الوجود على الوجود **اقول** هذا السؤال ليس بصحيح في نفس الامر وان كان على طريقتهم معتبر ولهذا اعتبره المص واشتغل به وتكلف للجواب عنه
اما قولنا انه ليس بصحيح فلان المص لا يدعي كونه صفة في الخارج لانه هذا رأي المتكلمين والمشائين لان الشيء عندهم هو المهية والوجود عارض
عليها عكس قول اهل التصوف ان الشيء عندهم هو الوجود والمهية عارضة عليه واما المص فمذهبه كما مر ورأيه في اتحاد الوجود بالمهية في
الخارج وانما يفرض عروضها في الذهن ولكن لما كان مقتضى امتناعها لقوله وجب عليه الجواب عنه واما على ما عندنا فالوجود المقبول والمهية
هي القابل هذا بالنسبة الى اصل التكوين لان الوجود عندنا هو المادة المطلقة والمهية لها اعتباران المهية الاولى نريد بها انفعال المادة
لفعل الله سبحانه فهو القابل والقابل قابل بانفعاله وانفعاله هو المهية الاولى وهي كالصورة النوعية فالمادة هو الوجود الموصوف والصورة
والانفعال والمهية الاولى هي الوجود الصفتي لان الوجود خلق بنفسه لا بوجود اخر كالنور والمادة خلقت بنفسها لا من مادة اخرى وقبلها اخرى والصورة
والانفعال والمهية الاولى خلقت من نفس المادة من حيث هي لا من حيث خالقها ولا من حيث فعله والاعتبار الثاني ان الوجود من حيث كونه نور الله سبحانه واثر
الله وصنعه هو وجود ومن حيث كونه هو مهية وعلى كل فرض وكل قول فالقابل والمقبول يجب كونهما في الاعيان دفعة على جهة المساوقة لا يتقدم
احدهما على الاخر كالكسر والانكسار وذلك لانه تعالى لم يكن معه غيره فاحدث فعله بنفسه اي بنفس الفعل ثم خلق المادة بفعله لا من شيء فانخلقت فالخلق
هو الانفعال فالمخلوق كان المقبول لانه اثره وبالمخلوق كان القابل لانه اثره وقد تقدم في كلامنا هذا مكررا وتذكره انشاء الله فيما بعد لتحقق في اذهانا

الوجود

المؤمنين الطالبين للحق واليقين وتبعها اذن واعية فعلى ما ذكرنا لا يتقدم الوجود على نفسه ولا على المهية الا بالذات كتقدم الكسر على الانكسار
ثم انا نعارض السائلين بقولهم بالوجود الاعتباري بهذا الكلام لانهم لا يقولون بتقدم المهية عليه بل يقولون باعتبار موجوديتها
وجد ونقول المهية هي القابل والاعتباري هو المقبول فيلزمهم ان يكون المهية موجودة قبل اعتبار موجوديتها فتكون موجودة قبل كونها
موجودة فجوابهم لنا هو جوابنا لهم **قال** كون الوجود متحققا في الاعيان فيما له مهية لا يقتضي قابلية المهية له اذ النسبة بينهما اتحادية
لا ارتباطية واتصاف المهية بالوجود انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح
**اقول** قد ذكرنا ان السؤال المتقدم غير وارد على المص وهو وان كان واردا على بعض من المشائين القائلين بان الوجود صفة خارجية
متحققة الا انها منضمة الى المهية لان الصفة لا تقوم بنفسها فهي كالبياض العارض للجسم واكثرهم قائلون بالاعتباري والسؤال الوارد
على البعض وجواب المص ليس لوروده عليه بل لبيان عدم الورود فقال كون الوجود متحققا في الاعيان فيما له مهية وهو سائر الممكنات احتراز
عن الواجب تعالى لان وجوده لا يزيد على مهيته لا خارجا ولا ذهنا بخلاف الممكنات عند المص فان وجوداتها تزيد على مهياتها ذهنا فتعرض
لها فكونه كذلك لا يقتضي قابلية المهية له المستلزم للتقدم اذ نسبة قابليتها له لو صحت نسبة ارتباطية وليس كذلك اذ نسبة قبولها له نسبة اتحادية
وشأن النسبة الاتحادية ومقتضاها عدم التقدم والتأخر لان هذا مقتضى المغايرة ثم استشعر اعتراضا وهو انك قائل بعروضها في
الذهن وهو ينافي دعوى الاتحاد فاجاب بان اتصاف المهية بالوجود المقتضي للمغايرة انما يكون في ظرف التحليل اي مكان التحليل والتفكيك
العقلي وهو الذهن وذلك بلحاظ المفاهيم لا بشرط شيء وحينئذ يكون عارضا لها عند التحليل لانه من العوارض التحليلية لها **قال** سؤال
ان كان الوجود موجودا فاما ان يتقدم على المهية او يتأخر او يكونا معا فعلى الاول يلزم حصوله مستقلا دون المهية فيلزم تقدم الصفة على
الموصوف وتحققه بدونها وعلى الثاني يلزم ان تكون المهية موجودة قبله ويلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم ان تكون المهية موجودة معه لا به
فلها وجود اخر فيلزم ما مر فبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم **اقول** هذا السؤال انما يصح على طريقتهم من حصر التأثير والتأثر
في حالتي التقدم والتأخر فاذا فرض كون الوجود متقدما على المهية يلزم حصوله قبلها مستقلا وعندنا يجوز ان يكون متقدما بالذات ويتوقف
على المهية في الظهور كالكسر والانكسار بل ليس غيره ولو سلمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدم الصفة على موصوفها الممنوع
منه قلنا انما يلزم الممنوع منه على فرض التقدم لو قلنا انه صفة للماهية كما توهموه وليس ما به التحقق هو صفة بل هو في الحقيقة هو الموصوف
لان الماهية قابليته او هويته من حيث نفسه والوجود الهوية من فعل الله تعالى فما بالاعتبار من فعل الله سبق بالذات على ما بالاعتبار
من نفس المصنوع اذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله تعالى كالكسر بعد تحققه بالانكسار كان مذكورا من حيث هو واما الوجود الواقع صفة فليس
هو ما به التحقق الذي فيه النزاع وانما هو التابع اللاحق للشيء بعد اعتبار ثبوته كالثبوت والحصول اللاحقين للثابت والحاصل ولو سكتنا عن هذا
قلنا هذا ايضا وارد عليكم لانكم اذا قلتم باعتبار موجودية زيد كان موجودا فلا بد من تقدم الاعتبار هنا على الموجود والا كان تحصيلا
للحاصل ومع ذلك فلا يجوز كونه مستقلا وان كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادث مستقلا بنفسه عقلا ونقلا اما العقل
فلان كل مخلوق لابد وان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فما من ربه اي من فعل ربه تعالى فهو وجوده وما من نفسه فهو مهيته وهما متلازمان
كالكسر المتوقف على الانكسار في الظهور وكالانكسار المتوقف على الكسر في التحقق واما النقل فهو قول الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئا
فردا قائما بنفسه دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده وعلى فرض التأخر ايضا لا يلزم التسلسل او الدور لا عندنا لان
المهية اذا فرضت موجودة قبله انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد بنفسها ولا بالوجود المتنازع فيه اذ لو فرض انها موجودة بنفسها
كقول اهل الانتساب لم تحتج الى فرض وجود غيرها لامتناع تحصيل الحاصل ولو فرض انها موجودة بوجود اخر فكذلك اي لم تحتج الى
فرض وجود غيره فاذا انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد الا بهذا الوجود وعلى هذا يبطل الفرض لانه يكون بمعنى انها لو فرضت
انها موجودة بهذا الوجود قبل ان توجد به وذلك لعلة وجودها بنفسها او بغير هذا الوجود وبه فيبطل الفرض على الاحوال الثلثة وعلى

فرض

فرضهم وسكوننا ما الوجود المفروض سابقاً عليها ان كان هو المستند فوجوده عند المصنف بنفسه فلا يلزم الدور وكذا ان كان وجوده غيره يتحقق غيره لاشتراكهما في العلة وكذا ان فرض كونه بمهية متحداً به فلا يتحقق فرض التسلسل ولو بنى على ان الوجود وجد بوجود آخر لانه المفهوم من كونه موجوداً ليتوجه التسلسل او الدور قلنا ان هذا وارد على وجودكم الاعتباري فانه يعتبر باعتبار ويعتبر الاعتبار بالاعتبار فيلزم الدور او التسلسل وجوابكم لنا جوابنا لكم وعلى العينية بان تكون المهية موجودة معه فلها وجود آخر لا يلزم ان يكون لها وجود آخر غيره بل توجد به على اختلاف القولين فيكون متوقفاً عليها السبقة الذاتية وتقدمه عليه في التحقق لانها خلقت منه فيكونان متساوقين في الظهور وان اختلفا في الذات او التبعية في ذلك كالكسر والانكسار وهذا هو الواقع لان المادة المطلقة التي هي مادة كل شيء وهي عندنا هو الوجود لتلك الشيئا فلما كونها تكونت فاثر كون وجود واثر تكون مهية وهما مثلاً زمناً متساوقان في الظهور **قال** جواب ثالث ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ليتصور منه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر ولا معية ايضاً اذ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون ايضاً معه **اقول** ان المص ذكر وجهاً آخر مما ذكر في السؤال من الوجوه الثلاثة وهو ما كان يذهب اليه من اتحاد الوجود بالمهية في الخارج وعروضه لها في الذهن واختياره لهذا لا يحسن ان يكون جواباً عن تلك الوجوه الثلاثة الا ان يقال انه انما اتى بهذا جواباً لهذه الوجوه حيث انه قدم ما اختاره ورآه مستدلاً عليه حيث قام عليه بما يصح عنده فاكتفى بتصحيحه هناك عن اقامة البرهان عليه هنا فيما عنده واما ما عندنا فانا لو نسلم له ما هنا المرضي به هنا جواباً لانا اذا سلمنا له هناك فنقول جوابه لما يرد عليه في خصوص دعواه لا على مطلق القول بكون الوجود متحققاً في الخارج فان كثيراً من المشائين قائلون بثبوت الوجود للماهية في الخارج عارضاً عليها فان هذا السؤال يرد عليهم ولا يصلح جوابه ان يكون جواباً عنهم ولا يقال لا داعي له الى الجواب عنهم لانا نقول انه يريد رد سؤالهم وابطاله من جهة انهم ينكرون مطلق وجوده خارجاً وهو منهم فالمناسب رد قولهم بما يصلح للجميع وقد تقدم بعض الاشارة الى ما يذهب اليه من عروضها في الذهن بما هو من جوابه هذا في نفسه بل يتوجه هذا السؤال على كلامه هنالك فانا قلنا هناك هذا العارض لها في الذهن هو المتحد بها في الخارج ام هذا ظل المنتزع به وهذه المهية المغايرة المعروضة في الذهن هل هي موجودة ام لا وهل وجودها بنفسها ام بالعارض لها ام بالخارج ام بالذهن وهل وجود العارض بوجود الذهن ام هو بالخارج ام بغيرها وقد تقدم ما عندنا في مثل هذه المسائل في الجملة على نحو الاشارة من ان كل ما في الذهن مطلقاً شبح لما في الخارج وظل له من وجود او مهية وان وجود الظل من ذي الظل كالنور من السراج نسبة واحد من سبعين وان ما في الذهن ان خالف الخارج لم يكن شبحاً فالوجود الذهني ان كان عارضاً لها في الذهن فهو من العارض في الخارج فان قلنا بقول المصنف باتحادهما محمول عليه لا بد وان نريد بالمهية ظل الموجود في الخارج من حيث نفسه اي من حيث هو هو وان نريد بهذا العارض لها هو ظل المعنى المصدري فان المعنى المصدري هو العارض لها في الخارج وهو حصوله في الاعيان وهو غير ما به التحقق للشيء في نفسه وان نريد بالمعنى الخارجي هو الوجود من حيث صانعه تعالى اي كونه نوراً واثراً فكونه اثر الفعل الله وجوده ومهيته هويته من جهة نفسه اي انيته وان قلنا بقول المشائين فهما غير متحدين في الخارج وما في الذهن مطابق لما في الخارج العارض ذهناً من العارض خارجاً وكذلك المعروضان بقي الكلام محصوراً فيما ذهب اليه المصنف ان الوجود هو حقيقة كل شيء والحقيقة يجب ان تكون معروضة فاذا سلم له اتحادهما في الخارج وحللهما العقل في ظرف التحليل فتحللا على خلاف ما عليه في الخارج الذي هو نفس الامر في حقهما فتكون الحقيقة عارضة لما هو كالمجاز وكالفرع وكالظل فلا بد ان يكون المحللان غير المتحدين وشرح الحال يطول فيه المقال وانما اشير الى بعض التنبيه تنبيهاً للغافلين وعلى كل حال اذا سلمنا له ان شيئاً لا يقبلها الا العقل المقلد لكل ما سمع اذ كان اتصاف المهية بالوجود امراً عقلياً فلا يخلو اما ان يكون للامر العقلي تحقق ما ولو في الذهن فانه قسيم الخارجي وقد اثبت له الوجود بنسبته كما نقلنا عنه في الكتاب الكبير سواء فرض ذلك التحقق ظلاً او فرعاً على الخارجي او كونه اصلاً برأسه فقد استحق من الوجود ماله من نسبة العناية الالهية او من قوة النفس ام لا تحقق له اصلاً فان كان له تحقق ما فاما ان يطابق الخارجي ولا ينبغي عليه ولا يحصل في مقابلته لا في تقسيم ولا تتميم

ولا تفريع ولا تقويم وان لم يكن لتحقق اصلا ولا تعلق فلم فرغ فيه المحابر في الدفاتر وعلى الاعتبار ولو بوجه ما تلزمه العوارض الذهنية
وتترتب عليها الاحكام الذهنية وبينا ولها في انتفائها وتصورها منذ السؤال بنسبة تحققها اذ لا شك في ان حصولها من جهة
الاعتبار والتعقل على ترتيب كالامور الخارجية من التقدم والتأخر والمعية فافهم **قال** وعارضية الوجود للماهية ان للعقل ان يلحظ الماهية
من حيث هي مجردة عن الوجود وفي حينا الوجود خارجا عنه فلو اعيد السؤال في القسمة بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل صفتان
في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود والمهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجود لها نحو من الثبوت كما
سيجيء بيانه **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره انك قلت فيما سبق ان عروض الوجود امر عقلي لا يترتب على اتصاف الشيء بالعوارض
الخارجية سلمنا لكن الوجود صفة للماهية عارضا لها فيلزم الدور او التسلسل لوجوب تقدم الموصوف على الصفة والمعروض على العارض في
الوجود فيجري السؤال المتقدم بشقوقه الثلاثة فاجاب ببيان المعنى المراد من العروض فانه ليس على نمط العروض الخارجي حتى تلزمه النسب المذكورة بل معناه
وانما المراد ان العقل كان في قوته ان يلحظ الاشياء مع ما يلحقها من النسب كذلك له ان يلحظ ما شاء معرى عن جميعها فاذا لحظ المهية من حيث
هي مجردة من الوجود وجد الوجود الخارجي والذهني خارجا عنها اما الذاتها او لمفهومها فاذا اتصف النفس في حال تجردها في ذاتها عنه وجده عارضا
لها فلا يجري عليهما حينئذ شيء من النسب المذكورة لان جريان ذلك بلحاظ اخر جهاعن ذات المهية والوجود فكان هذا جواب عن السؤال الابتدائي
ثم استشعر عود السؤال عليهما حال التجرد اي تجردها في لحاظ العقل عن الوجود الخارجي والذهني وجدانه منها الذي في نفس الامر وجودها
لانها لا يمكن تعقلها مجردة عن احد الوجودين في نحو من انحاء واحد منهما اذ لا شيئية لشيء بدون جهة من احدهما وانما الحافظة لها مجردة عنهما في وجده
في تخطأ السؤال السابق اليهما بشقوقه الثلاثة عند لحاظ عروضه لها اذ حال العروض تكون بينهما نسبة فهي احد الشقوق الثلاثة فاجاب
عن تقدير عوده على فرض العروض حال التجرد فقال فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معا في
الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود الخ والظاهر من اخر عبارته الجواب باختيار الثاني لقوله لها نحو من الثبوت ويمنع ما يلزمه من
التسلسل الناشئ من كونها امورا اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار بخلاف الامور الخارجية والحاصل ان المفهوم من اول كلامه انه
اجاب بمعنى رابع غير ما يطلب لاحد الثلاثة ثم اجاب باختيار الاول من غير لزوم تقدم الصفة على الموصوف ثم اجاب باختيار الثاني من غير لزوم دور
ولا تسلسل وبعد هذا يجيب باختيار الشق الثالث في قوله والحاصل ان كونهما معا في الخارج الخ من غير لزوم كون المهية موجودة لا بكا يأتي
ويمكن ان يكون جوابا باختيار الاول لافادة الفاعل الوجود بنفسه والمهية به وبالجملة هو يجيب بما عنده فيه باربعة تعبيرات يمكن ان يصرف كل
تعبير الى اختيار واحد من الشقوق هو الجواب عن الثلاثة الشقوق من غير لزوم ما يخصه مما هو مذكور ويكون صالحا للجواب عندهم الا ان اكثر
مسائل ما ذكره وما بناها عليه لا يصح عندنا على طريقتنا يعرف ذلك من تتبع ما ذكرنا سابقا ونذكر فيما بعد في قوله يقال هما اي الوجود والمهية
بحسب التحليل معان يعني ان الوجود معنى والمهية معنى اخر في ظرف التحليل وذلك هو منشأ التغاير الذهني بينهما بخلاف الخارجي فان الوجود
واحد وهذا منشأ الاتحاد ثم فسر كون كل منهما معنى غير الاخر في نظر العقل التحليلي باخذها من حيث هي مجردة بان معنى كون الوجود
معنى انه بنفسه او بجاعله موجود وان كونها معنى اخر انها بلا نفسها الا ان لها نحوا من الثبوت لصدق عروضه لها ذهنا وصدقها عليه خارجا
فيخرج من هذا التفسير المبني على ما اختاره في اصل المسألة امكان الاجوبة الاربعة بمعونة باقي كلماته جوابه من غير لزوم شيء من الموانع على
طريقته وقوله ان الوجود بنفسه او بجاعله يحتمل ان يراد بالاول الواجب تعالى لتحققه في الخارج وفيه ما تقدم من بطلان ارادة المطلق والاشتراك
المعنوي في الحقيقة وبالثاني الحادث ويحتمل ان يراد بالاول الوجود انه موجود بنفسه لا بوجود اخر وبالثاني الماهية ويكون المعنى ان الجاعل
سبحانه جعلها بالوجود ويحتمل ان يراد بالاول اسناد الايجاد الى العلة المادية وبالثاني اسناد الايجاد الى العلة الفاعلية **قال**
والحاصل ان كونهما معا في الخارج عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا والماهية متحدة به موجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد المهية
افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد نفسه فوجود كل شيء متحد ذاته مصداق لتحمل مهية ذلك الشيء عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الاخر

**اقول** يجوز ان يكون قوله ان كونهما معا تاكيدا لما قررنا من الجواب المخالف للشقوق الثلثة من السؤال او جوابا باختيار الشق الثالث وهو
المعية وقوله عبارة عن كون الوجود الخ تفسير للمعية عنده او ان معية السؤال تؤول الى هذا المعنى وهو الجواب او ان مطلق المعية لا يصح الا
بهذا المعنى فعلى الاحتمال الاول ظاهر وعلى الثاني فمتوقف على تسليم السائلين وظاهر قولهم عدم الرضا وعلى الثالث لا يصح المعنى لانا
قررنا سابقا في مواضع بان المعية الحقة في الاشياء معنى المساوقة في المتغايرين ولو بالمفهوم فمعنى كونهما معا ان الوجود يتوقف على المهية
في الظهور لانها مقتضى قابليته وحقيقة انيته فلا يتحقق له ظهور في الخارج الا بها وان تقدم عليها بالذات كما هو شان المواد المطلقة
بالنسبة الى الصور وهذا وان المهية تتوقف عليه في التحقق لانها انما خلقت من نفسه من حيث هو هو فلذا قلنا هي مقتضى قابليته واما المعية التي
ذكرها فهي في الحقيقة اتحاد شئ بنفسه فان المتحد بالوجود من المهية هو وجودها لا نفسها لان قوله وموجودة بنفسه يعني في الخارج يشهد
بالمغايرة بينهما في الخارج في الامر كذلك فان صدور الاثار الوجودية المتضادة في الخير والشر في الخارج دال على ذلك دلالة قطعية فان الشر لا يصدر
من الوجود الذي هو خير كله ولا يعنون بالخارج الا ما ترتب عليه الاحكام والاثار الخارجية وايضا قد ذكرنا سابقا بانه هو المادة للشئ وانها
هي الصورة له ولا شك في تغايرهما خارجا وتحققهما وليس هذا من باب المفاهيم الذهنية لكونه مدركا بالبصر وبالشم واللمس وغيرها وما مر به
ذلك بقوله فالفاعل اذا افاد المهية الخ هو ما نريد لانا نقول ان الفاعل يفيد المادة نفسها ويفيد الصورة بالمادة وقوله فوجود كل شئ هو في
ذاته مصداق الخ نريد ان نتكلم في الخاتم مثلا اي شئ هو مصداق واي شئ هذه المهية المحمولة على ذلك المصداق في الخارج لا غير في الخارج
الا الفضة والصورة المعلومة فان قلت ان المحمول غير الصورة على الفضة او غير المجموع منهما من حيث هو عليه من حيث انه اثر وضع على الاعتبار
في تسمية المهية لم يكن الحال في الخارج بل والمحمول ايضا والموضوع ايضا فان المصداق والمحمول عليه خارجيين في الخارج وكذلك السرير في الخشب
والصورة وليلزمكم ان الوجود والصورة والموجود امور اعتبارية وهمية لا تحقق لها في الخارج كما يقول اكثر المتصوفة اما نحن فاعتقادنا بان الوجود
الموضوع في هو الفضة المرئية والصورة المسماة بالمهية الاولى وبالانفعال والقابلية هي الوجود الصفتي وهي المحمولة على الفضة لان الصفة تحمل على موصوفها
وعلى الاعتبار الثاني الحقيقي الخاتم من حيث انه اثر القدرة وجود ومن حيث هو هو مهية والجهة السفلى تحمل على الجهة العليا كل ذلك في الخارج واما
انتم فقولوا ما شئتم ولكنكم لا تقولون ما تشاؤن وانما تقولون بما تسمعون وينقل لكم وقوله فلا تقدم ولا تاخر لعله يريد به الجواب عن السؤال
باختيار الشق الثالث مع منع المانع ونحن قد منعنا اختيارنا بانه لا تقدم ولا تاخر لما قررنا فيما تقدم من وجوب المساوقة في الظهور الكوني الملكي
واما الظهور الملكوتي فلا بد لها من مقوم ما في مراتب كلياتها يجب فيها المساوقة كالكون الملكي واما بالنسبة الى افرادها فهي متقومة بمقومها
الكلية حيث يحياتها الذاتية قبل الافراد فكل مظهر منها يعني فرد من اي افرادها اقترنت به مشخصاتها ظهر متشخصا بما له من التشخص الذي
به هو هو وبما له من العموم اعني الصلوح للتكثر مثلا جوهر الهباء هو اخر المجردات وهو متقوم بمقوماته الملكوتية الكلية وهو حي بحياته
الذاتية يسبح الله سبحانه باسمائه الاخر كالخشب مثلا ذلك قبل تنزله بافراده التي هي مظاهره كالخشب قبل تنزله بما يعمل منه كالسرير والباب الملك و
بمشخصاتهما فاي فرد من افراده اقترن به مشخصاته ظهر متشخصا كالسماء والارض وزيد وعمرو وبالجملة فكل ما له اعتبار في التشخص
فباعتبار حصول مشخصاته تقوم لا قبلها وكل ما له اعتباران فباعتبار ما من انه الكلية تقوم بحصولها له لا قبل ذلك فلا يكون شئ في الكون العوام
بسيطا ما خلا الله سبحانه فانه البسيط الحقيقي في كينونته وعن صمديته **قال** وما قال بعض المحققين من ان الوجود متقدم على المهية اراد به
ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالمهية والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجود
اخر عارض عليه مصداق للمعاني المسماة بالعرضيات **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان قولك لا تقدم للوجود على المهية ولا تاخر منافي
لما قاله بعض المحققين الخ فاجاب بان ما قالوه يريدون به ان تقدم الوجود على المهية ليس في الظهور الكوني اي الكون في الاعيان الا انه في هذا لا
يخرج الا متحدا بالمهية وانما تقدمه بالذات وهذا معنى صحيح وهو غير ظاهر جوابه لان ظاهر جوابه ان مرادهم بتقدمه عليها تقدمه في الصدور
من المبدأ الفياض وفي التحقق في ذاته بذاته وهو قول بتقدم الوجود على المهية بنحو ما مر في فرض تقدمه في السؤال وانا لا ادري كيف عبارة هذا الشيخ

هل اضطر اليها الاضطراب فهمه في ذلك واعتقاده ام عدم قدرته على التعبير المؤدي عن مراده فانه اراد اثبات ان مراد المحققين المقرر انه سوان الوجود مقدم على المهية في الصدور عن المبدأ الفياض ومتقدم له عليها غير هذا المعنى بل معنى هذا انه صدر وتحقق قبلها ويلزمه امتناع الاتحاد بها وليس له سبيل الى القول بعروضها عليه كما يقوله الصوفية ولا يصح الاتحاد بين العارض ومعروضه الا لوجب عليه القول باتحادهما ذهنا ايضا والحق ان تقدمه عليها تقدما ذاتيا كتقدم الكسر على الانكسار ولعل هذا مراده وان كانت عبارته لا تؤدي ذلك لانه يرى ان المجعول بالذات هو الوجود خاصة والمهية ليست مجعولة بل بالعرض اي لبساطة جعل الاجعل الوجود بنفسه فهي على هذا ما شمت رائحة الوجود لا بذاتها ولا بغيرها ولا تصح اتحاده بما هو لا شيء كما يظهر من عباراته فيما يأتي وفيما كتبه بانها امر اعتباري والاعتباري عنده ليس بموجود على هذا فلا اتحاد اصلا والا لبطلت قضية دليله فيما يأتي في مسئلة بسيط الحقيقة كل الاشياء فانه على هذا تكون مفهوم حقيقته مركبة مما هو بكذا ومما هو ليس بكذا كما يأتي وقوله وهو بذاته مصداق لصدق بعض المحامل لا يصح لان المصداق متحد في نفس الامر بما صدق عليه بمعنى ان حقيقتهما شيء واحد في كل بحسبه فان كان الصدق في الذاتيين فهما ذات واحدة وان كان في الوصفين فهما شيء واحد اي وصف واحد وهنا مختلفان فان الوجود ثابت بالذات وبالحقيقة وبنفسه وجد لا بغيره والمهية غير ثابتة لانها اعتبارية وبالعرض وبالمجاز ووجدت بغيرها فلا يصح اتحاد الذاتين لا خارجا ولا ذهنا الا بالاعتبار وليس وجوديا متحققا لان صدقها عليه خارجا ان كان اتحاديا كان غير صدقه عليها وليس من الاتحاد خارجا والصدق راجعا الى المفاهيم والامور الاعتبارية بل هو راجع الى التحقق الكوني الثابت خارجا ولا شيء من ذلك بينهما على ما يدعيه نعم لو قال فيهما بما نقول صح له ان يقول بكثير مما يورده لا بكلها لانهما على قولنا ليس اتحادهما اتحاد استهلاك حتى يضمحل ويكون شيء اخر وانما هو اتحاد تقوم فكل منهما اكرة تامة الا ان الوجود يدور على التوالي وهي على خلاف التوالي وبينهما تمايز كتمايز اشعة السراج بالظلمة وكتمازج نور القمر بنور السراج فانهما حال اجتماعهما غير متميزين مع انهما متمايزان بالذات فان نور القمر متوجه الى جرم القمر مقبل عليه ونور السراج متوجه الى السراج مقبل عليه وبالفعل فان نور القمر بارد وابيض ونور السراج حار واحمر فهما في الحقيقة كرتان متداخلتان متمازجتان متمايزتان متقابلتان في السطوح كما مثلنا الان وكالوجود على نقطة مبدئه من فعل الله تعالى الذاتي على التوالي ودور المهية على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضي الذي هو شعاع فعل الله الذاتي وعلى نفس الوجود من حيث هو وهو خلاف التوالي وقوله كما انه بواسطة وجود اخر عارض عليه مصداق لمعانيه بالعرضية غير منتظم على طبيعة الصنع نحو الفيض اي يقول كما ان وجودا اخر عارضا عليه اي على الوجود الذاتي بواسطة مصداق لمعانيه بالعرضية فان الوجود العارض على الحقيقي المتقوم به اي بالمعروض في قبوله للايجاد هو مصداق لمعنى الجسم لان المعنى العرضي مصداقه الصفة العارضة لا معروضها ثم في قوله وجود اخر نوع تجوز لان العرض ليس هو وجودا غير وجود المعروض بمعنى انه ليس اجنبيا من المعروض لانه صفته نعم هو خارج لا داخل هذا على ظاهر القول واما على حقيقته فعلى مذهب القوم خصوصا على مذهبه ان حقيقة الوجود العارض ووجود المعروض حقيقة واحدة بسيطة مقولة عليهما بالاشتراك المعنوي على نحو التشكيك واما عندنا فالمعروض حقيقة غير حقيقة العارض بمعنى ان المعروض ذات والعارض صفة وهو شبحه ومثاله خلق من شعاعه كما ذكرنا سابقا وقوله وليس تقدم الوجود على المهية الخ اما عنده ومعهم فان الوجود شيء لا يتصورونه واذا رتبوا احكام العلة على المعلول على حسب ما يتوهمون من حقيقة الوجود لم ينطبق وكذلك القابل والمقبول وغاية ما فهموا منه انه اصل بقول مجمل ويلزم لذلك الاتيان بعبارات لا تلائم ما توهموا فقالوا ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز فهو في الحقيقة ازدياد لشيء ما كول بغير لوك بالاسنان واما عندنا فالوجود المشار اليه هو المادة المطلقة احدثها صانعها سبحانه بنفسها لا بشيء غيرها اي المادة غيرها وهو المقبول لا القابل كما توهموا من ان المادة هي القابلة للصورة وهي الام وهي المهية وان الصورة هي المقبول وهي الاب هي الوجود لان هذا بعكس ما عندنا وبعكس ما عند اهل البيت عليهم السلام من ان المادة هي الوجود وهي المقبول وهي الاب وان الصورة هي القابلة وهي الام وهي المهية وخلق من نفس المقبول اعني الوجود من حيث هو هو المادة ذات القابل لانها انفعال المادة وهي المهية وهي الام اي الصورة فالقابل متأخر في الذات عن المقبول وان تساوقا في الظهور فتقدم

التحقق ثم

في الموضعين

تمايز في

العقول

المقبول الذي هو الوجود على القابل الذي هو المهية تقدم على في الذات لأنه المادة وهي متأخرة عنه بالذات لأنها خلقت منه فهو كالكسر وهي
كالأنكسار فان الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه لا بكسر آخر والأنكسار خلق بفعل من الفاعل هو صفة فعله الأول من نفس الكسر من حيث
هو ولما كان هذه الكلمات في التقدم والتأخر وفي المراد من القابل والمقبول وفي تعيين كل منهما في كلام من زعم ان الوجود هو المادة والمهية هي الصورة
وما يترتب عليها مخالف لكلام القوم ومصطلحاتهم وجب بيان هذه وان طال بنا الكلام بما يحصل به اليقين بمعرفة مذهب اهل الحق عليهم السلام
وبيان مخالفة كلام الحكماء لكلامهم عليهم السلام ولو ادعيت منه بغير ذكر ما يدل عليها لكان كل من يسمع هذا انكر حقيته وانكر ان يكون له ذكر
عند اهل البيت عليهم السلام فاقول وبالله المستعان اعلم ان كلام اهل البيت عليهم السلام متضمن لهذه الأمور بخصوصها وان لم يكن عند من لم يسمع
بها خصوصا من انس بقول الحكماء واصطلاحاتهم ولا سيما ما يعرض لكثير من افهام الناس من استبعاد ان كل الحكماء والعلماء ما فاتوا بهذا وما
سمع منهم ولم ينقل عن احد مع اطلاعهم على سائر اقوال الحكماء والعلماء خصوصا الكثرة خوضهم وقرائتهم ودرسهم ورواياتهم لروايات الأئمة
المعصومين عليهم السلام ولم يطلع عليه غير واحد من سائر الناس فلأجل ما في نفوس أكثر من الاطمئنان خصوصا من الاستبعاد المذكور لا اقدر
ان اقول به بدون ذكر بعض البيان ومع ما ذكرنا اكثر من لم يقبل منه خصوصا من كان مشتهرا بالعلوم وهو قائل بين العلماء والمتعلمين والملوك
وما ادري ما في نفوس ذلك ثم اقول كل ذلك باطل وهذا هو الحق فلا يقبله بعد انه مخالف الأمر جدت العناية الالهية بيده واراد الله تعالى نجاته
ولكن قال صلى الله عليه وآله لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله وهذه وصية مني للناظر في كلامي فانها
لينتبه والله ولي التوفيق اعلم ان الوجود شيء خلقه الله لا من شيء فليس كما يدعي ذاته ثم ابرزه كالنار من الحجر او كالأبصار من البصر او كالبدوات
والخطرات فان كل هذه وامثالها لولادة وهو سبحانه لم يلد ولم يولد بل لم يسبق لهذا الوجود قبل احداثه ذكر مطلقا فاول ما ذكره به مشيته وهي
فعل الله سبحانه كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقوله عليه السلام ليونس تعلم
ما المشية قال لا قال هي الذكر الأول تعلم ما الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء الحديث والأخبار بان المراد من المشية والارادة والابداع فعل
الله وان ذلك هو الذكر الأول كثيرة فهذا المخلوق الأول هو الوجود الذي خلق منه ما شاء ليكون مغايرا للمادة بل خلق منه ما شاء وهو العنصر الأول وليس المعنى انه خلق به ما شاء
الذي خلق منه الأشياء وهو المادة التي جعل منه كل شيء حي لا انه جعل به فانهم ومعلوم ان الله سبحانه اقام الأشياء باظلتها كما في كلامهم عليهم السلام
يعني اقامها بها اي بموادها وصورها لا بشيء آخر هو مفعول وهو الوجود ولأن الوجود حقيقة الشيء فلو كان حقيقة الانسان غير المادة التي هي
الحصة الحيوانية والصورة التي هي الناطق لكان قولهم في حد الانسان الحقيقي المركب من الذاتيات هو الحيوان الناطق ليس حدا حقيقيا بل رسمي
او مجازي مع اتفاق العقلاء على انه حد حقيقي لتركبه من الذاتيات وهو عندهم بالاتفاق جامع مانع فاين الوجود المدعى انه حقيقة الانسان
غير الحيوان الناطق ويؤيد هذا ان العقلاء اتفقوا على ان مادة الشيء المطلقة التي هي مادة ذلك الشيء حصة منها هي ما تدخل عليها لفظ
من كما تقول خلق من تراب وصنع السرير من الخشب وصيغ الخاتم من الفضة وهذا ظاهر لا اشكال فيه فاذا عرفت هذا فتأمل قول محمد الصادق جعفر
عليهما السلام امامك الذي تأتم به وتدين لله بالأخذ عنه وبولايته وبالبرائة ممن خالفه ومما خالف قوله قال عليه السلام ان الله سبحانه خلق
المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لأبيه وامه ابوه النور وامه الرحمة ثم استشهد بقول جده امير المؤمنين عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعني من نوره الذي خلق منه وقال بنوره الذي خلق منه والشك مني لأنه حال نقل الحديث
كنت حافظا له بلفظه فشككت في الكتابة بين من نوره او بنوره ولم يكن عندي الكتاب الذي فيه الحديث حاضرا حال كتابته ولكن المعنى لا يختلف حين
فانظر بعين بصيرتك وتدبر في قوله يعني من نوره الذي خلق منه الذي هو نور الله هل هو الوجود ام غيره فان قلت هو الوجود فهو المادة لأنه هو الذي
خلق منه بدليل دخول لفظة من عليه وان قلت هو غير الوجود فما هو واي شيء مصدر الوجود الذي ليس هو خالق زيد لأن الوجود حقيقة زيد ولا فعل
الخالق لأن المفعول لا يتركب من الفعل كما ان الكتابة لا يتركب من وجود الكاتب ولا من حركة يده وانما تتركب من المداد وهو الذي صنع الكاتب الكتابة
منه فقد تبين لمن يعقل ويطلب الحق ان الوجود هو المادة وتفهم ايضا قول الصادق عليه السلام قال ان الله خلق المؤمنين من نوره وهو الوجود وهو المادة

لدخول من عليه صبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وهو الوجود الذي خلق منه ما شاء وهو المادة وامه الرحمة وهو المهية وهو الصورة
فيتبع الوجود الذي هو المادة ابا وسمي المهية التي هي الصورة اما وهذا بخلاف ما ذكروا والدليل ان المادة هي الاب قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة
وهو آدم عليه السلام وهو الاب وخلق منها زوجها فاول ما خلق تعالى الاب هو آدم عليه السلام وخلق منها زوجها وهي حوا وهي هو الصورة فالمادة هي الاب
ومنه خلق الام بدليل قوله من عليه في قوله خلقكم من نفس واحدة لانه يخلق منه المادة اي النطفة كذلك يصنع السرير من الخشب وهي مادة السرير المطلقة — دخول
قبل الصورة والحصة الخاصة به مع الصورة والدليل عليه ايضا ان الصورة هي الام قوله عليه السلام الشقي من شقي في بطن امه وهي الصورة فان المادة لا
يشقى فيها الشقي فان الخشب ليس فيه شقاوة ولا سعادة لانه المادة فاذا عمل من الخشبة الواحدة من نصفها سريرا ومن النصف الاخر صنما يعبد من دون
الله كان شقاوته في بطن الصورة التي هي الام ولو كان في بطن المادة لكان كلما يعمل من الخشب فهو شقي يدخل النار والحاصل ان الاحكام منوطة بالصورة
ولهذا قال الفقهاء لو نزى كلب على شاة فاولدها فحكم الولد حكم صورته انه ان كان المولود بصورة شاة فهو حلال طاهر وان كان بصورة الكلب فهو حرام
نجس والمادة واحدة وانما الحلية والطهارة والحرمة والنجاسة في الصورة وعلى ما ذكرنا يكون المقبول هو المادة والمهية هي القابل وعندنا لا يكون
القابل سابقا بل اما ان يكون المقبول سابقا او يكونا متساوقين بعضا يكون المقبول سابقا باعتبار تعلقه الذاتي وانه اصل القابل وكون
المقابل مسبوقا انه خلق من نفس المقبول من حيث هو هو وكونه متساوقا انه يظهر في الكون مع المقبول مثل الكسر والانكسار فالكسر كالوجود و
المادة والانكسار كالمهية والصورة لانها انفعال المقبول عند ايجاده والا ان المقبول اثر فعل الفاعل والقابل صفة ذلك الاثر واذا اردت
ان تعرف حقيقة كون الوجود وانه المقبول وانه السابق ذاتا المساوق ظهورا وتكون الماهية منه وانها القابل وانها المسبوق ذاتا المساوقة ظهورا فتأمل
في الكسر والانكسار فانه المثال المطابق من كل وجه ولهذا ترى الكسر منسوبا الى الفاعل والانكسار منسوبا الى المفعول كما قدمنا من ان الشيء الموجود
في الخارج اذا لحظته بانه اثر فعل الصانع فهو الوجود واذا لحظته انه هو هو فهو المهية فافهم فهمك الله الصراط المستقيم **قال** وليس تقدم
الوجود على المهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم القابل على المقبول بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز **اقول**
لعله اراد بالعلة هنا العلية الفاعلية او الغائية لانه ان اراد هذين فكما قال في نفس الامر العلة الفاعلية متحققة في الكون قبل المعلول والمعلول
بعد كونه لم يكن مركبا منها ومن شيء اخر وهذا عندنا ظاهر وان كان فيما مضى من بعض كلماته ما يشعر باستغنائه عن المهية في كل حال وعلى هذه الكلمات
يكون تقدمه عليها كتقدم العلة الفاعلية على معلولها وهذا التقدم انما يصح بالنسبة الى العلة الكلية الامكانية واما العلة الخاصة بالمعلول
فهي مساوقة له في الظهور سواء كانت فاعلية ام صورية واما الغائية فلها حالان فبعضها متقدم وبعضها متأخر وان اراد بالعلة العلل المنسوبة الى — ام مادية
المهية كالمادة والصورة فعندنا ان تقدمه عليها تقدم المهية على الشيء بل والصورة لما قدمنا ان الشيء مركب من الوجود الموصوف الذي هو المادة من الوجود
والصفة الذي هو الصورة فحينئذ تقدمه عليها على ظاهر قولنا هو تقدم المادة على الصورة لان الصورة عندنا هي الانفعال وهي المهية الاولى فينطبق
كلامه بظاهره على كلامنا وان اختلف المراد بان لا انه وان انطبق في تقدم العلة الكلية على المعلول لم ينطبق في تقدم القابل على المقبول الذي الامر
على العكس لان القابل والمقبول عندنا متساوقان في الظهور والمقبول متقدم بالذات وقد تقدم الكلام فيه واما قوله بل تقدم ما بالذات على ما
بالعرض الخ يشير الى مذهبه بان المهية ليست مجعولة الا بالعرض فالجعل انما هو للوجود خاصة وفيه شيء اما اولا فلان ما بالعرض خارج عن مهية
ما بالذات فلا يتحد به وهو قائل بالاتحاد واما ثانيا فلان مفهوم الوجود نقيض مفهوم المهية او مخالف له والمتغايران يجب ان يتغاير جعلاهما
لان المجعول مشابه لصفة الجعل ودور الوجود على جعله على التوالي فهو مغرب ودور المهية على جعلها على خلاف التوالي فهي مشرقة فكيف يوجدا
بايجاد واحد كما ان آ يوجده الكاتب بحركة مغايرة للحركة التي يوجد بها ب لان آ صورته الف قائم و ب صورته الف مبسوط وصورة
القيام غير صورة البسط فلا يوجدان بحركة واحدة هذا على مذهبه واما على مذهبنا فتقدم الوجود على المهية تقدم ما بالذات على ما بالعرض
ولكنه مجهول الاسم والبيان وبيانه ان الوجود وجد بالذات لان السر والفائدة ومنشأ المطلوب هو الطاعة وامتثال الامر انما هو من الوجود
لانه خير محض وهو المطلوب لاجله صدر الايجاد كما قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك وقوله تعالى بك اثيب وبك اعاقب فهو المقصود بالذات

واما المهيّة فليست مقصودة بالذات اذ لا خير فيها لذاتها الّا انه لمّا اجرى سبحانه حكمته بانه لم يخلق شيئا فردًا قائما بذاته لانه تعالى اراد من الذي له
عليه لم يكن للوجود الحادث استقلال بذاته فلا بدّ من ايجاد ضدّ له يستند اليه ويتقوّم به لانه دعامة له ولانّ باجتماعهما يحصل الاختيار للمخلوق
الذي به تقوم الحجّة عليه وهي على طرفي النقيض من الوجود ان تحرّك سكنت وان قام قعدت وان فعل تركت وان اقبل ادبرت وهكذا وبالعكس في العكس
فهي ضدّ له عامّ وذلك في ذاتيهما وفي افعالهما ولا تحقّق له بدونها وبالعكس فوجب في الحكمة ايجادها لاتمام امر الوجود كان الطاعة التي هي ميل
الوجود وفعله لا يمكن ان يتحقّق الّا بالتمكّن من المعصية التي هي ميل المهيّة وفعلها فاذا امر بالطاعة طلب الوجود من الشخص فعل ما امر به بواسطة
وجهه ووزيره الذي هو العقل وطلبت المهيّة من الشخص ترك ما امر به بواسطة وجهها ووزيرها الذي هو النفس الامّارة فاذا فعل الشخص الطاعة
المامور بها بميل الوجود ووزيره العقل وهو قادر على الترك بميل المهيّة ووزيرها النفس الامّارة صحّت الطاعة ولو عكس صحّت المعصية ولو انه
فعل الطاعة ولم يقدر على تركها لم يتحقّق الطاعة او عكس ولم يقدر على تركها لم تتحقّق المعصية ولم يتمّ النظام ولم يصلح التكليف والثواب والعقاب
على ثبوت التمكين من الطاعة والمعصية اللذان هما في الظاهر الفرع ولا يتمّ هذا ولا يصلح الّا بايجاد الشخص المكلّف على هذا النمط فلهذا
كان ايجاد المهيّة ثانيا وبالعرض اي انّها بها يتقوّم المقصود المطلوب لكن قوله غير قولنا في الارادة لانه يقول وجد الوجود اولا وبالذات و
المهيّة ثانيا وبالعرض اي بجعل واحد ونحن نقول وجد الوجود اولا وبالذات والمهيّة ثانيا وبالعرض وليسا بجعل واحد الّا ان اختلاف الآثار لا
على اختلاف المؤثرات بل كانا باربعة جعلات اوّلا جعل الوجود ثم خلق من شعاع هذا الجعل جعل المهيّة ثمّ خلق من شعاع جعل المهيّة جعل
التلازم ثمّ خلق من شعاع جعل التلازم جعل الزام المهيّة للوجود وبين ايجاد كل جعل منها بنفسه وبين الجعل الاخر الذي خلق من شعاعه كعبر
عامًا يا ربّ عزّ جارك وجلّ ثناؤك وتقدّست اسماؤك ولا اله غيرك يا كريم فقد اتفق اللفظان واختلفت الارادتان واما قوله وهما بالحقيقة
على ما بالمجاز فيمكن تصحيحه على مرادنا فانّ كون الوجود حقيقة للماهيّة لتكون تقدّمه عليها من هذا القبيل ممّا لا اشكال فيه عندنا على الاحتمالات
الثلاثة احتمال المص وموافقوه من انّ حقيقة الشيء هو الوجود كما قال فيثاغورس ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي تترتّب عليه آثاره وقال ويلحقه
ان الموجود هو الوجود كما انّ المضاف بالحقيقة هو الاضافة انتهى ومحصّل عباراته في هذا الكتاب مختلف في المعنى منها انّ الوجود المحمول على الوجود
والمهيّة بسيط او بالمعنى العامّ ونحن نعرف من هذا المحمول على قوله انه مجاز لذلك الموضوع الحقيقي ومنها العارض عليها في الذهن الذي هو ظرف
التحليل ومنها ما اخذه من مفهوم اللفظ الى غير ذلك والاحتمال الثاني عندنا هو ما اذا اردنا به الانفعال الصفتي فانه مجاز للموصوف كما تقدّم والاحتمال
الثالث هو ما اذا اردنا به ما منه الذي تسمّيه بالمهيّة بلحاظ انه هو فانه مجاز وحقيقته ما بلحاظ انه نور الله واثر الله وقد تقدّم وباعتبار هذه
الاحتمالات الثلاثة يكون تقدّمه عليها تقدّم ما بالحقيقة على ما بالمجاز **قال** سؤال آخر قد نتصوّر الوجود ونشكّ في كونه موجودًا ام لا فيكون له
وجود زائد وكذا الكلام في وجود الوجود ويتسلسل فلا محيص الّا بان يكون الوجود اعتباريا محضًا **اقول** اورد هذا السؤال الشيخ الالهي في
حكمة الاشراق وفي التلويحات بناء على اصله من الاعتبارية فان محلّه الذهن وهو وارد عنده وامّا على قولنا فلا يتوجّه السؤال اصلا اذ نتصوّر
ثبوته ونتحقّقه عندنا خارجا لانّ ما في الذهن لا يكون الّا منتزعا من الخارج وقد قدّمنا بيان هذا وبرهانه القطعي الوجداني على جهة الاشارة من
انك لا تقدر ان تتصوّر شيئا رأيته قبل يوم التصوّر الّا في مكان رؤيته ووقتها بان تلتفت بمرآة خيالك الى مكان الرؤية ووقتها فترى شبح الشيء
المتصوّر بهيئته وصفته التي رأيته عليها في كل زمان ومكان لا تذكره بان تتصوّره الآن ترى شبحه هناك في تلك الهيئة فتنتقش صورته في خيالك
ولا تقدر على تصوّره بدون ذلك وهذا هو الدليل على ان جميع ذلك المتصوّر في الذهن كله انتزاعي فمن ادّعى انه اصلي فنطلب منه ان يتصوّر شيئا رآه
في الزمان السابق من غير ان يلتفت الى مكان رؤيته ووقته فان قدر فله ان يدّعي بانه غير منتزع وان لم يقدر فليعلم انه منتزع وهذا جار في جميع
ما ذكرنا الّا ما كان في ذهن علّة الاشياء صاحب القيوميّة بها المسمّى بامر الله واما على قول غيرنا فالسؤال متوجّه لانه اذا تصوّر الوجود لا يعلم
هل هذا انتزاعي ام لا والاصل انه اصلي فاذا تصوّر الوجود فان كان موجودا في الخارج فللوجود وجود وننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل او يقف
وان لم يكن موجودا ثبت المطلوب وهو الاعتبار وبطل المدّعى للخارجي نعم هذا السؤال لا يرد على خصوص قول المصنف لانه في اكثر عباراته المتقدّمة

عمّ

يمنع ان يكون للوجود وجود ذهني يتبدل عليه وانما هو الخارجي فقط وما يحصل الذهن منه فانه عارض وهو حكاية عن الخارج فلا يرد عليه السؤال الا ان يكون اراد برده مطلق وروده او وروده على صورة الكلام ولهذا نفى حصول الوجود في الذهن **قال** جواب حقيقة الوجود لا يحصل في ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود امرا كليا ووجود كل موجود هو عينه الخارجي والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنيا والذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا وحينئذ لا يبقى الشك في هويته **اقول** يقول في جوابه انا قد قررنا بالدليل المتقدم ان الوجود فرد خارجي متحقق والذي ينتقل الى الذهن فهو مفهوم العام الانتسابي العارض للمفاهيم الارتباطية المحمولات وهو انتزاعي بخلاف المدعى فيه فانه متحقق في الخارج اذا طلبت حقيقته بالعلم كان اشراقيا حضوريا يعني ان العلم به عين حصوله للعالم ووجوده له بعين وجوده لذاته فالعلم به نفس تحققه فهو شهودي عيني يعني العلم به شهود عيني على نحو ما قررنا في رسالة العلم التي وضعناها شرحا للمقدمة الملا محسن التي وضعها في كيفية علم الله لا بنه علم الهدى ولو اريد من السؤال القياس الاقتراني لم يلزم تخصيص التصور بالسادج ليتعدد الوسط بل يؤخذ الاعم منه ومن التصديق فلا يدخل الشك في الوسط وانما الشك في الاكبر من اللازم اي انا نتصور الوجود بذلك المعنى ونشك في كونه موجودا فلو كان موجودا لزم ان يكون له وجود زائد عليه وهكذا فيتسلسل لكان قول المصنف ان للوجود فردا خارجيا هو حقيقته وهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه مع ان حقيقته لا يدرك كنهها لا يتصور ويكون مكنتها بدون غير تام في الجواب اذ لا يستلزم التصديق تصور الموضوع بالكنه بل يكفي ادنى تمييز بعينه ليكون الحكم على موضوع معين والباقي دعاوي يلزم منها المصادرة وقيل لعل المصنف حمله على الاستثنائي فيفرض حاصل السؤال ان الوجود لو كان موجودا في نفسه لما شك في وجوده حين تصوره لكن بعد تصوره نشك في وجوده فعلى فرض وجوديته يجب ان يكون وجوده زائدا عليه فيتسلسل فاورد الجواب بابطال التالي في قوله حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الاذهان الخ يعني انه لا يمكن ان يتصور ليترتب الشك في وجوده على التصور وانت خبير بان هذا كغيره يلزم منه المصادرة فلا يكون تاما على تقدير الاقتراني ولا الاستثنائي بل الاولى في الجواب ان يقال ان المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجة قبل تصوره اي قبل توجه الذهن الى تصورها بحصولها وذلك بنفس حصولها والشك بلحاظ ثان بعد التصور مترتب عليه فالشك الناشي من التصور المترتب عليه حصول السبب الباعث على التصور لا يتصور وقوله والذي يتصور من الوجود الخ جواب عن سؤال مقدر حاصله ان تصور الوجود معلوم لنا فاجاب بان ما نتصوره ليس هو الوجود المقصود الحقيقي بل هو الانتزاعي الانتسابي الذي يكون في القضايا كما قال واعلم ان الوجود قد يراد به النسبي مثل الانسان يوجد كاتبا فان المنسوب هو الكاتب والوجود رابطة النسبة وقد يراد به البسيط المعبر عنه بهست في الفارسية وقد يراد به العام الذي اشار اليه سابقا الشامل ثبوته للوجود وللماهية وقد يراد به المطلق المتناول للنسبي والرابطي وغيرهما ومنه الانتسابي العام الذي ذكره بانه يكون في القضايا والفارق بينها الاعتبار والمحمول من هذه دائر مدار الاصطلاح ومنها نشأ الشبه لكثير من الاعتقادات لانها قد بني عليها اصل يوضع قاعدة في اشياء تكون منشأ الخطاء ولولا اني لست بصدد هذا الذكر لكثير من ذلك وان كنت قد ذكرت شيئا فيما مضى واذكر فيما يأتي الا انه متفرق منها او قوله في جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن بكنهها الخ وانما الموجود فيه هو الانتسابي يعني ان هذا غير ما نريد وفيما تقدم في جواب قول السائل اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود الخ في قوله ليس يوجد الا اختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشترك بين الجميع يظهر لك منه ومن غيره ان محصل قوله ان الوجود الذي هو حقيقة كل موجود انه هو الله سبحانه وهو المطلق الشامل له ولغيره بصدقه وهو الفرد الخاص الخارجي الذي هو به لا بغيره وغيره به هو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست وهو النسبي وهو الانتسابي وهو الرابطي والحاصل يتصرف فيه بحسب المعنى فيما يفرق بها يصدق عليه لفظه هذه الاحرف الاربعة وح و د فان عدد زبرها تسعة عشر لا يبقى ولا يذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر وقوله والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوريا الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان الوجود لا يمكن حصوله في الذهن باي شيء يكون به معلوما فاجاب بان العلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا اقول جوابه هذا في كون العلم اشراقيا الخ صحيح الا انه ليس خاصا بالوجود بل كل شيء حادث فالعلم به اشراقي يحصل مع حصول المعلوم

[illegible]

وليس مغايرا له وبعدم بعدمه ومنها الاشراق يوجد فيها او جلي فيه المعلوم وان مطلقا ان كان المعلوم صورة فالعلم بها حضورها وحصولها الذي
هو ذاتها والاشراق نفس تلك الحضور والحصول في الذهن وان كان غير صورة فهو مكان حضوره وحصوله عند العالم اذ حضوره عنده وجوده لنفسه او لغيره
خاصة بمعنى ان وجوده للعالم ليس مغايرا لوجوده في نفسه بل هو شيء واحد وانما غيب كونه للعالم لئلا يتوهم المغايرة وان حصوله للعالم نفس وجوده في نفسه
بمعنى ان الوجود له في نفسه وانما الموجود وجوده للعالم بناء على المغايرة كما ذكر المصنف فيما سبق من ان وجود العرض نفس حلوله في الجوهر لا غير وراجع
ما قلنا هناك والحاصل العلم بكل شيء حضوره وحصوله في نفسه بهو هو لا حصوله في كذا ولا لكذا الا ان هذا غير ما هو به هو فالعلم بالصورة وجودها
في نفسها وحضورها في الذهن والعلم بذي الصورة وجوده وحضوره بين يدي العالم بما هو به هو وكل هذه علوم اشراقية لها عند العالم بها ان تثبت
بثبوتها وتنتفي بنفيها لان الشيء يثبت بنفسه وينتفي بنفيه وثبوت زيد بما هو هو له علم اشراقي حضوري للعالم به وشهود عيني له به فالاشراق
الحاصل للعالم والحضور هو وجود زيد حقيقة اذ لم يحصل للعالم شيء غيره لا ظاهرا ولا باطنا انما هو هو حصل للعالم فحين حصل للعالم وحضر
عنده فقد حصل للعالم وحضر عنده فهذا العلم الاشراقي الحصولي الحضوري ففهمه فانه عظيم الشان رفيع المكان ثابت الاركان قد اخطأه من ادركه
اكثر الاذهان واسئلوا الله من فضله ان الله كان بكم رحيما فانه لا ينال الا بتوفيق الله لمن اطاعه واتقاه وقوله ويرجع لا يبقى الشك في هويته يعلى بتسبب
امتناع حصوله في الاذهان وعدم معرفته الا بالعلم الحضوري الاشراقي الذي هو عبارة عن وجود المعلوم في الاعيان لا يبقى الشك في تحققه وثبوته
خارجا وكل هذه الادلة غير ملتزم منها لان منها اقناعي ومنها مصادرة ومنها مغالطة وليس قوله هذا صحيحا لقول اهل الاعتبار فانه ليس قولا معتبرا
وانما قول من جهة النظر في هذه الادلة **قال** والاولى بهذا السؤال ان يورد الزاما على من قال بزيادة الوجود على الماهية مستدلا بما ذكر
من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها او نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه او المغفول عنه فالوجود زائد على الماهية لكن على ما حققنا في
الاصل من ان الوجود غير زائد على الماهية وليس عرضا لها عروضا خارجيا ولا ذهنيا الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فينهدم الاساس **اقول** ينبغي
ان يكون هذا السؤال الزاما لمن قال بزيادة الوجود على الماهية كبعض المشائين القائلين بزيادته على الماهية وتحققه خارجا مغايرا لها عارضا عليها
وبما اجبنا وحققنا من كون الوجود غير زائد على الوجود ولا على الماهية انهدم الاساس اساس الايراد بهذا السؤال واساس المورد عليهم القائلين
بالزيادة او اساس القول بزيادته على الوجود وبزيادته على الماهية او اساس نفس السؤال واساس زيادة الوجود مطلقا بقي شيء على المصنف وهو ان
صحة عروضها بعد التحليل وصحة التحليل متفرع على انهما شيئان في الخارج ولو سلم دعوى الاتحاد فانما هو امتزاج ظاهري لا يستلزم الاتحاد
الحقيقي اذ الاتحاد الحقيقي لا يعقل الا في البسيط الذي لا يحلله العقل اذ في الثالث الحاصل من الشيئين هو غيرهما ولا يسمى باسمهما ولا يحلله
العقل الا بلحاظ ما قبل الاتحاد وهو انا على ان الحاصلين في الذهن ليساهما المتحد في الخارج لان الحاصلين عرضيان والا لكان الحقيقي ذهنا وقد حينئذ
تقدم هذا وامثاله فراجع **قال** سؤال لو كان الوجود في الاعيان ولين يجوهر فيكون كيفا لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم المستلزم الموضوع
للدور او التسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقا وكون الجوهر كيفا بالذات وكذا الكم وغيرها **اقول** يريد ان الوجود اذا كان في الاعيان ان صفة
للماهية والجوهر لان يكون صفة لها كيف الموصوف فلو كان في الاعيان لصح ان يقع صفة والشيء من الجواهر يصح ان يقع صفة وقيل عليه لو اراد الحقيقي منعنا
الصغرى وان اراد الاشتقاقي منعنا الكبرى ويحتمل ارادة الحقيقي ويكون حكم الفصل فلا منع للصغرى ويرد على هذا ما ورد سابقا على فرض تقدم الموضوع
الذي هو الماهية من عدم تحقق فرض التقدم فانها ان كانت موجودة بنفسها كما هو على القول به فلا تقدم والا فان وجدت بغير السابق بطل الفرض و
بالسابق ممتنع وقد تقدم فلا دور ولا تسلسل وقوله يلزم على وجوده خارجا كونه كيفا لصدق تعريفه عليه لكونه حالا في المتحيز وكون الكيف اعم
الاشياء لصدقه على جميع الاشياء اذ هو الوجود وكون الجوهر كيفا بالذات وكسائر المقولات وهو خلاف المعروف عندهم وقوله وكون الجوهر
كيفا بالذات احتراز عن كونه كيفا بالعرض كما هو عند المص في ظرف التحليل وعندهم وقيل اورده صاحب الاشراق على المشائين نظرا الى ما يلزم كلامهم
من ان المجعول بالذات انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن المعلوم انه بهذا النظر وارد على المص فان هذا رايه كما يأتي فيما بعد بل
وروده عليه اولى لبعد قوله عن صاحب الاشراق بالنسبة الى المشائين **قال** جواب الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية وهي معا

كلية تكون جنساً ونوعاً ذاتية وعرضية والحقائق الوجودية هويات عينية ووجودات شخصية غير مندرجة تحت كلي ذاتي او عرضي فالجوهر مثلاً ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا تكون في موضوع والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا تقبل القسمة ولا النسبة وهكذا سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهراً او كيفاً او عرضاً آخر من الاعراض **اقول** هذا جواب لقول السائل لو كان الوجود في الاعيان الخ يعني ان الوجود غير هذه الاشياء فان الجوهر والكيف وسائر المقولات من اقسام الماهية والماهية غير الوجود لانها بجميع اقسامها كليات لا تمنع من قبول الكثرة فان هذه المقولات كسائر اقسامها معان ذهنية كلية تكون اجناساً او انواعاً ذاتية وعرضية وهي ذهنية لا خارجية فلا توجد الا في افرادها على قول بخلاف الحقائق الوجودية فانها متحققة في الخارج بانفسها ولا تدخل في شيء من الاذهان الا بعوارض انتزاعية ليست من حقيقة الوجود وانما هي حكايات عن تلك الحقائق الخارجية واظلة لها وهذه الحقائق الخارجية مصاديق لتلك المفاهيم الذهنية وهذه المصاديق هويات عينية اي حقائق ثابتة بذواتها في الاعيان شخصية لا تندرج تحت كلي لا ذاتي ولا عرضي بان تكون جزئية له ثم رد كلام السائل بقوله وليس بجوهر فيكون كيفاً بان الجوهر لا يحل بالموضوع ليكون كيفاً لان حق الجوهر عدم الحلول في موضوع ولا يريد به كون الوجود جوهراً لان الجوهر ماهية كلية لكنه في الخارج يكون محلاً لا حالاً بخلاف العرض وحق العرض في الخارج عدم قبوله القسمة والابراد ان الوجود عرض لعدم قبوله القسمة لان العرض ماهية كلية فهما متخالفان والوجود مخالف لهما فلا يراد من احدهما الآخر وبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة في السؤال فانه وارد على غير مورده **قال** وقد مر ايضاً ان الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام ولا خاص لان هذه الامور من اقسام الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة وهو معنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضاً انه الخارج المحمول على الماهيات **اقول** قد مر ان الوجود لا جنس له ولا فصل الخ في كلامه وقد مر هناك ايضاً ما يرد عليه وكذلك مر انه لا يكون جنساً لشيء ولا فصل الخ وقد مر هناك الكلام عليه وقوله وما هو من الاعراض العامة الى قوله لا حقيقة الوجود الامر كما قال هنا في هذا الا انه يخلط بعضها ببعض فيما مر وقد نبهنا عليه هناك وقوله ومن قال ان الوجود عرض الخ في قوله هو واما المشاؤون فمنهم انه عرض في الخارج للماهيات الخارجية وقد صرح به لان من قال بان الوجود متحقق في الخارج منهم من قال بانه متحد بالماهية كالمص ومنهم من قال انه عارض عليها كجماعة من المشائين ومن المتكلمين ومنهم من قال بانه معروض للماهية كالصوفية فليس كل من قال انه عرض اراد به المفهوم العقلي العام **قال** وايضاً الوجود يخالف الاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها واما الوجود فهو بعينه وجود عرض في الموضوع والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ولا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال بين الماهية والوجود **اقول** هذا الكلام ليس جواباً آخر وانما هو من تمام الكلام الاول واما قوله لان وجودها اي الاعراض في نفسها وجودها لموضوعها فقد تقدم الكلام فيه لا استشهاد وقوله والوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع هو على ظاهره وفي الجملة فيه لا كثير باس لانه ليس حكمه حكم العرض ولعله في نفس الامر هو الذي يطلب منه فقد قدمنا بعض بيانه مما مر قد مر ان الجوهر وجود موصوفي والعرض وجود صفتي وفي كلامه ما يفيد بعض كلامنا وهو قوله والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر الخ وان كانت الارادتان مختلفتين وبيان كل شيء مكون فهو مركب من وجودين موصوفي وصفتي فتسميه بالوجود بالمادة وصفتي تسميه بالماهية وبالانفعال وبالصورة وانه لم يخلق الله في سائر الاكوان شيئاً بسيطاً حقيقياً فرداً للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلم لعمران الصابي وان هذا الانفعال هو الصورة في المركب فالجوهر مركب منهما اي من هذين الوجودين ونعني بالصورة الهندسة المشتملة على جميع المشخصات من الاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات والانفعالات والحدود الباطنة من الاجابة للدعوة الله عز وجل ومن الاستعدادات والملكات والمعارف والعلوم والاذن والاجل والكتاب والرزق والنسب الغيبية ومن الحدود الظاهرة كالطول والعرض وغيرهما والمقدار والكم والكيف والجهة والمكان والوقت والرتبة واقسام الوضع فكل هذه وما اشبهها اجزاء المركب منها مقبول وهو الوجود وهو المادة ومنها قابل وهي هذه المذكورات وما اشبهها وكل هذه يتوقف ظهور الشيء على جميعها في عالم الاعيان وان تقدم المقبول بالذات على القابل واما في الظهور فكلها شرط لكلها هذا في الجوهر واما في العرض فحكمه حكم الجوهر في كل ما ذكره ويزيد على الجوهر بتبعية

الجوهر

الجوهر ويكون لا عتبار في بعض الوجود الا انها في العرض بنسبة عرضية كما انها في الجوهر بنسبة جوهرية فيه قساريا في باطن الصنع على قدرته
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير وقوله والحق ان وجود الجوهر بعين
جوهريته ذالك الجوهر لا بجوهرية اخرى الخ صحيح الا ان اطوار الواقع غير ما اراد به فان الواقع ان وجود الجوهر هو ما به الجوهر جوهر وهو مركب من وجود
هو وجود موضوعي وهو المادة اعني الحصة الخاصة به من جنسه من وجود صفتي وهو الصورة اعني الحصة الخاصة به اي فصله او حصة منه اذا كان المركب
شخصيا مفردا فجوهرية المركب انما كان هو ما ذكرنا الا انه هو وجود مثل الجوهر الا ان نسبته من الجوهر نسبة الواحد من الاثنين لوقوعه في
الرتبة الثانية من الجوهر لانه صفة فالوجود في كل شئ ما به تحققه وهو لا شك انه المادة والصورة اذ ليس شئ غيرهما يتوقف تحققه عليه غيرهما ولم
ما ذكرنا بها وان المادة والصورة في الجوهر ظاهر ان هذا مما خفي في العرض ومن اجل ذلك قيل فيه ان حقيقة وجود العرض حلوله في الجوهر وقد بينا بطلانه
فيما سبق لان الذي قام عليه الدليل ان كل نوع من انواع المخلوقات من المجردات والاعيان والجواهر والاعراض وكل شئ صح ان يعلم ويعلم مما يمكن ان يعبر عنه
فانه مخلوق خلقه الله لا من شئ لعين محدث وكل محدث خلقه الله فله مادة بنسبة تخصه من مقام الصنع فمادة كل شئ من نوعه فمادة الجوهر جوهرية وصورته فيه
استقلالية ومادة العرض عرضية صفتية غير مستقلة في قيامها بنفسها لانه صفة ومادته من نوع الصفات وقوله وقد علمت الحال بين الماهية والوجود
يريد ان قولنا ان وجود العرض الخ اي وجوده عارض لوجود الجوهر كما انه عارض للجوهر فهو للتمثيل بنسبة وجود الماهية بالنسبة الى وجود الوجود يعني انه عرضيا
عارض على وجوده وهذا الكلام بقولنا صحيح واما بقوله فهو غلط لانه يريد ان الماهية لا وجود لها اصلا وليست مجعولة الا بتبعية جعل الوجود فانه جعل
واحد كان به الوجود وكانت به الماهية لا بجعل عارض لجعل الوجود فهي لذاتها لم تشم رائحة الوجود وهذا غلط فاحش لان الممكن مركب من وجود وماهية فوجوده
متحقق واما ماهيته عنده فليست بشئ الا في ظرف التحليل عند الاعتبار فعلى هذا وجود وليس له انية لان الماهية هي الانية وهي في الذهن انما هو اعتباري
لو فرض ان ما فيه حقيقة الشئ فانها مجردة عن العوارض الخارجية اذ الفارق عنده بين الذهني والخارجي هو ان الذهني لا تترتب عليه الاحكام والاثار وحجته
وقد قرروا ان الوجود خير محض فلا يصدر عنه المعاصي ولا شئ من المكاره وان تلك الشرور والمعاصي من اثار الماهية وهي لانها فاذن الممكن لا يصدر عنه
شئ من المعاصي والصفقات لانه في الخارج وجود محض والوجود كله خير محض ولو كان هذا حقا لما قال بامثال هذه الاوهام واما عندنا فلها جعل خاص لها
غير جعل الوجود الا ان هذا الجعل عرضي لا بجعل مثل قولنا في وجود العرض فانه وجود عارض على وجود الجوهر كما ان الجوهر معروض عليه هذا معنى
قولهم ان الوجود اولا وبالذات اي جعل ابتداء والماهية ثانيا وبالعرض اي جعلت لاجل تقوم الوجود لان الوجود لا يتقوم بدون الماهية ومثال الثاني
وبالعرض انك اشتريت الفرس مثلا بدينار فالايجاب بالكها الاول وقبوله منه فاشتريتها اولا وبالذات لحاجتك الى الركوب ثم انها تحتاج الى الجل فاشتريته
بدينار بايجاب من مالكه الاول وقبول منه مثل عقد بيع الفرس الا انك ما احتجت اليه لولا الفرس فاشتريت الجل ثانيا وبالعرض ولا فرق بين الاشترائين
كذلك ايجاد الوجود هو مجعول لذاته الا انه لا يقدر على الاستقلال في الظهور بدون الماهية فجعلت لتقوم به في الظهور وهي متحققة في الخارج مثاله للوجود
فمنه تصدر الطاعات وبه يفعلها المكلف وبه يترك المعاصي ومنها تصدر المعاصي وبها يفعلها المكلف ويترك الطاعات والشئ مركب منهما وهما
متمايزان في تمازجهما كالظلمة الممازجة لنور السراج الا انه كلما قرب من السراج ضعفت ورقت وكلما بعد منه قويت وكثفت بعكس نور السراج فكذلك
الوجود في الشخص كلما قرب من فعل واشتد وكلما بعد ضعف ورق والماهية بالعكس وهذا معنى قولنا ان كلامه على معنى ما نريد صحيح لا على ما يريده واصل كلامه الله قوي
رفع ما يتوهم من قوله ان الوجود لا جنس له ولا فصل وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل انه عرض ليس بجوهر فبان بانا لا نريد بذلك نفي جوهريته وانما نريد اصالته
وبساطته وعمومه مع تشخصه **قال** سؤال اذا كان الوجود موجودا للماهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود فلوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة فيتسلسل **اقول** هذا السؤال اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين وفيه الزام لهم على رايهم بالتسلسل
الا ان ملتجأهم الى ان ما سوى النسبة من الاشياء تلزم حصول النسبة خارجا والا لم يكن بين الاشياء الخارجية نسبة لو اريد منها ذهنيا العدم ترتب الاثار
على الامور الذهنية في الخارج لكن النسبة نفسها لا يلزم لنسبتها نسبة لانها بذاتها نسبة فلا تفتقر لاعتبارها نسبة زائدة على نفسها ومن الالتجاء في الحقيقة قوي
فبهذا الاعتبار لا يرد عليهم السؤال والمصنف فرض وروده على قوله من جهة انه يرى ان النسبة لا توجد بنفسها فاذا تسلسلت لزم التسلسل في الوجود فاجاب عنه

بوجو

بقوله جواب ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاع ذلك وجه عين الماهية خارجا وغيرها في الذهن فلا فصل بينهما الا بحسب الاعتبار وعند الاعتبار يكون النسبة
وجودها عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما عند تحقيق
اقول ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاع قول المص لان رده انما هو بما مرّ وبيان الخصم فهو ما اول المصنف اعلم ان الحكيم المدقق الملا احمد في تعليقاته
على هذا الكتاب نقل ما اورده المحقق اللاهيجي هنا ورده وانا احببت نقل كلامهما لغرض ربما اذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بكلامهما قال نقل مقال
ودفع اشكال اعلم ان الفاضل المحقق اللاهيجي قد اورد هاهنا اشكالا وزعم انه من اعظم الاشكالات واعضلها في كتابه المسمى بشوارق الالهام قد صرح
كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق الماهية ومذهب قاطبتهم ان التحقق مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان
يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة لا ما به تحقق الماهية المخصوصة وكلما نفرض محققا لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان
معنى التحقق واحد في جميع المتحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا تخصيص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق
بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد
الاضافة الى الماهية انتهى كلامه ويرفع مقامه وحاصل الاشكال ان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقايق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد
عارض الاضافة ويقولون بان الحصة خارجة عن تلك الوجودات فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات المطلق
الخاصة المتخالفة ونسبة الاول الى الثالث كنسبة الذاتي الى ذي الذاتي فان الوجود المطلق داخل في حصصه والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة
ولكنها خارجة عن الوجودات الخاصة عرضية بالنسبة اليها كما مرّ سابقا بقاد الحال انه يلزم عليهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لا يكون
الوجودات الخاصة الا الحصص فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم وبالجملة على ما قال يلزم عليهم ان يكونوا قائلين بالمتناقضين هذا هو الاشكال
ونقول في دفعه ان الوجود الذي ليس الا نفس التحقق لا ما به تحقق الماهية هو مفهوم الوجود العام البديهي الذي هو من ثواني المعقولات بالمعنى الاعم و
الفرد الذي قالوا به هو ما تتحقق به الماهية لا بان امر ينضم الى الماهية فتصير موجودة بان يكون صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية فيه كالحال في
السواد بالقياس الى الجسم فانه باطل ضرورة بل بان الوجود بذاته موجود والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره كما مرّ وكانه فرد لما يتحقق
به الماهية فرد للتحقق ايضا بمعنى انه منتزع من حاق ذاته ولهذا يحمل عليه فلا اشكال اصلا هذا انتهى كلامه في تعليقاته واقول اما قول المحقق اللاهيجي
في تصريح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية فليس بصحيح لتصريح اكثرهم بغير ذلك على وجوه متعددة نعم بعض اطلاقاتهم يراد منه ذلك
واما ان مذهب قاطبتهم بان التحقق مفهوم واحد بديهي التصور فصحيح وتوجيه الاشكال مبني على تسليم انهم لا يعنون بالوجود الا التحقق وهو غير
ثابت بل المعروف من اطلاقاتهم انهم يطلقون الوجود ويريدون به مرة التحقق وتارة المعنى العام وتارة البسيط وتارة المطلق وتارة الحصة الى غير ذلك اما
توجيه صاحب التعليقات للاشكال بان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقايق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة فانه نقل عنهم صحيح
ومعناها باطل فان الادلة النقلية والعقلية تفيد على جهة القطع بان تلك الوجودات انما تعددت وتمايزت بما لحقها من الاضافات بل لم تتحقق الا بذلك
وان الحصة داخلة فيها واما المطلق فاذا اريد به المفهوم كان عارضا وان اريد به المصداق على قول بعضهم فهو داخل وستعرف تفصيل ذلك في خلال
كلامنا في هذا الشرح ان شاء الله تعالى وفيما مضى اشارة الى بعض ذلك واما ان الوجود المطلق داخل في حصصه والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة
فالحق فيه ما ذكرنا وقوله يلزم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لا يكون الوجودات الخاصة الا الحصص فالحق فيه ان الحصص موجودات في الخارج
بقوابلها وشخصاتها وهي حصص جزئيات لانها من كل لا كلي وقد قدمنا الاشارة الى بعض بيان هذا وقوله ونقول في دفعه الى قوله بالمعنى
الاعم صحيح وكذا قوله والفرد الذي قالوا به هو ما تتحقق به الماهية على ظاهره واما في نفس الامر فقد قدمنا ان الوجود الحقيقي هو الموجود الخارجي باعتبار ان
وقوله لا بان امر ينضم الى المعروف من كثير من عباراتهم انه امر ينضم الى الماهية كقول المشائين الا من يقول باتحاده معها في الخارج وقوله بان يكون
موجودة في الخارج كما يقوله بعض المشائين ونفيه بغير دليل وقوله بل بان الوجود بذاته موجود والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره قد تقدم الكلام عليه
فانه ادعاء من غير دليل وان الوجود هو المادة للطلقة واما انه شيء غير المادة والصورة وهو اصل الشيء وكل شيء فان قيل بانه صفة عارضة للماهية والشيء

وجعل

وحيثية فهذا كلام معقول الا انه لا يكون اصلا للشيء ولا كل الشيء بل كما قال بعض المشائين بالدليل بل هو الاصل وكل الشيء وهو غير المادة والصورة فشيئيته ليس
بمعقول الا للمدعين ولا لغيرهم بل لو سئلوا عنه اجابوا بانه لا تدركه العقول والحاصل ان الخصم لا يسلم لهم ولهذا قال البعض بانه صفة وجودية واخرون
انه صفة اعتبارية ذهنية وغير ذلك والسبب في ذلك انهم كلما طلبوا لم يجدوا غير امر اعتباري او مصدري والدليل على هذا الخيال مثل قول اصحاب
التعليقات ولهذا اجمل عليه لان ادلتهم صناعية مرجعها الى مدلولات الالفاظ بدلالاتها اللفظية والمفاهيم وضعها ترتيب الكلام وكلها
لا تغني من الحق شيئا مثل ما اورد بعض المتأخرين على قول الحكماء ان حصة الواجب لذاته هي الوجود المجرد باسئلة الاول ان الوجود من حيث هو هو
اما ان يكون مقتضيا للمقارنة بماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يكون وجود الواجب لذاته مقارنا للماهية وقد مر بطلانه وان كان الثاني لزم ان يكون وجود
الممكن غير مقارن لماهية وهو محال وان لم يكن الوجود مقتضيا لاحدهما فيكون كل واحد منهما محتاجا الى السبب فيحتاج تجرد الوجود الواجبي
سبب وكل محتاج الى سبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته هف والثاني والثالث بهذا النمط فاما قولهم ان كان الوجود مقتضيا للمقارنة
لزم ان يكون الواجب كذا وان لم يكن مقتضيا لزم ان يكون للممكن كذا فهل هذا الا ان الوجود حقيقة واحدة للواجب والممكن والحاصل ان ادلتهم اوهن من بيت
العنكبوت **قال المشعر الخامس** في كيفية اتصاف الماهية بالوجود ولعلك تعود وتقول لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان
ثبوت فرد منه للماهية فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر فاعلم انه لا خصوصية لورود هذا الكلام
على عينية الوجود بل وروده على انتزاعية الوجود اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها على
هذا التقدير فيكون اضعافها **اقول** يريد بكيفية اتصاف الماهية بالوجود بيان ما اتصف به من الوجود او بيان ما يريد من قولنا بذلك الاعتبار
الاول او فوق ما ابداه المص فصور مسائله اغرب بيانا فذلك على سبيل المعارضة والمنع بقول لم جوزتم اتصافها بالوجود وذلك يستلزم تحققها قبله
الوجود او قبل الاتصاف والاول هو المراد لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص الخ يعني ان الثابت من مفهوم الوجود والحصول منه انما هو
الحصص التي تتعين كل حصة بما اضيفت اليه واما ان له افرادا متعينة بذاتها من دون قيد الاضافة فلا ولو ثبت فرد منها للماهية لكان ثبوته فرعا على ثبوتها
كما هو مقرر في القاعدة المشهورة من ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء الذي ثبت له الشيء فتكون ثابتة قبله ولا ثبوت لها بدونه فيكون لها ثبوت
قبل ثبوتها كما مر ويلزم التسلسل او ثبوت الشيء قبل نفسه ثم ان المص اتى بالجواب مضمنا وصريحا فالمضمن في الزامهم بان هذا السؤال ليس واردا على خصوص
قولنا من كون الوجود عين الماهية خارجا بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعي لانه على قولنا بالعيني يكون اتصافها بالانتزاعي العقلي بعد وجودها وتحققها
بالحقيقي قبل الاتصاف واذا اتصفت به ح فهي موجودة بالحقيقي ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتبار فانه غيرها وبه تحققت عندكم
فاتصافها به يلزم منه تقدم وجودها على وجودها فالامر عليكم هنا اشكل فما تجيبونا به فهو جوابنا لكم وهو قوله لان الوجود عين الماهية يعني عندنا
فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وهو غيرها في التحليل العقلي فتتصف به بعد تحققها بالحقيقي وانما يشكل كيفية الاتصاف على فرض المغايرة لان
الماهية بالوجود يعني به تتحقق على تقدير ان يراد به الكون المصدري فان تقدمها عليه بحسب مطلق الكون والحصول على مطلق الكون والحصول اذ يلزم
منه تقدم كونها على كونها مثلا **قال** فيشكل كيفية الاتصاف بها لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس
حصول الماهية والماهية باي اعتبار اخذت كان لها كون مصدري فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امرا
حقيقيا وللماهية تحصل عقليا غير وجودها **اقول** يعني انه يشكل عليهم كيفية الاتصاف لان اتصافها بالوجود على تقدير ان يراد به الكون
المصدري مصداقها اي مصداق ذلك الاتصاف نفس حصولها لانكم اذا لم تريدوا به الكون المصدري لا مناص لكم عن الحقيقي اذ المراد اما ما به الاتصاف او
ما به التحقق فاذا التزمتم المعنى المصدري باي اعتبار اخذت الماهية ذهنية او خارجية كان لها كون مصدري وح لا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق
الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللماهية تحصل عقلي غير وجودها فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ما به التحقق غير ما به الاتصاف وهذا
هو الجواب المضمن للالزام اي قوله ضمنا فجوابكم لنا بما الزمناكم هو سؤالكم جوابنا لكم عما اوردتم علينا **قال** لكن الحق بالتحقيق ان الوجود سواء
كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية الكلية ووجودها لا ثبوت شيء لها ووجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة ثبوت

شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا تجري فيه قاعدة الفرعية **اقول** هذا هو الجواب الصحيح وان
القاعدة المشهورة لا يدخل حكم الوجود فيها لانها انما تتناول ما كان فيه تغاير وكون مع الهيئة في الخارج شيء واحد فلا يدخل تحت القاعدة
المشهورة واعلم ان المص قد اثبت في عنوان كلامه هذا كون الوجود صفة فقال المشعر الخامس في كيفية اتصاف المهية بالوجود وكذا في توجيه الاشكال
على الخصم وليس على وجه الحكاية بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير ارادة الكون المصدري وكذا في حكم التحليل الذهني فانه قد اثبت لها وجودا ما قبل
الحمل الذهني كما اشار اليه فيما سبق وكذلك قوله في هذا المشعر للماهية تحصل عقلي غير وجودها على ما عندنا وهنا في هذا الجواب الذي عناه
بقوله الحقيق بالتحقيق نفى ذلك بعبارة الا ان عندنا دلالة قطعية وان كان لا يريد الا القطع بقوله ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس
ثبوت المهية ووجودها وهذا لا اشكال فيه عند الخصم فان الخصم ايضا يقول ان الوجود نفس ثبوت للمهية والمص يريد الاتحاد لانه يريد انه هو كونها
وتحققها اي هو هي لانه اذا اعتبرها مفهوما مغاير المفهوم ثبوتها كان عارضا لها في الخارج كما هو عارض لها في الذهن والخصم لا يفيد قوله ثبوتها
نفسها الاتحاد وهذا في الحقيقة لا يفيده لفظا والذي يفيده ان يقول ان الوجود هو المهية لا ان يقول هو نفس ثبوتها فانهم يقولون ان ثبوتها غيرها و
هو محمول عليها وصفة لها فرجع جوابه اعترافا لانه اذا اثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعا على ثبوت الموصوف وهذا ظاهر وان كان لا يريد الا الاتحاد
لم يتم له المراد وقوله لا ثبوت شيء لشيء على ظاهره من ان الوجود اذا كان ثبوتها كان ثابتا مغايرا لها نعم مثل هذا التدقيق في العبارة يتسامحون فيه واكثر ما يقع
مثل ذلك غفلة لا تسامحا والدليل على انه انما وقع منه غفلة قوله والذي تجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فان
المطابق لثبوت شيء في نفسه ان يقول ان الوجود نفس المهية ولا شك ان الوجود ليس هو المهية قطعا وانما ادعى الاتحاد لعدم الوقوف على القادح للحاذر
ولما يلزمه من الالزامات التي لا يتخلص منها على زعمه الا بالاتحاد وقد ذكرنا مرارا وذكرنا انه مغاير لها في الخارج باختلاف آثار الشيء الواحد الطبيعية اختلافا
بالتضاد ولا يحصل ذلك بالاتحاد والحاصل مراده ان ما يدخل تحت تلك القاعدة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه واعترض على المص بان قولك
الماهية موجودة قضية ولا بد لكل قضية من نسبة فيدخل تحت القاعدة واجاب في رسالته الموضوعة لبيان كيفية اتصاف المهية بالوجود بان ذلك بحسب
تفصيل اجزاء القضية واعتبار الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية
وانه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة سوى الطرفان في الرابطة وليس الكلام فيه وانما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم فبعض الاحكام مما ليس
يتحقق فيه الا ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد وزيد حيوان لان الطرفين فيهما شيء واحد بالذات مهية ووجودا او وجودا فقط ومن هذا القبيل
زيد موجود فان مصداقه مهية الموضوع ووجود لا غير والمحمول اذا كان نفس الوجود فلا حاجة الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد والربط هو الوجود لكن لا
واذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج الى وجود يقع به الربط ما بينهما واما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطة بينهما انتهى **و اقول** ان هذا
الجواب وبيان وجه الاتحاد بين الوجود ونفسه فهي صحيح لا اشكال فيه الا ان تعليله ينقض تقريره في قوله كقولنا زيد زيد وزيد حيوان لان الطرفين فيهما
شيء فان كلامه في هذا المثال صحيح ولكنه في الوجود والمهية ليس بصحيح لان الوجود ليس هو المهية لان الوجود وجه الشيء من ربه واعتبار من جهة صانعيته
والمهية وجه الشيء من جهة نفسه وسويته اذ لو كان هو المهية لكان موجودا بغيره كالمهية والا كانت بنفسها لا بالوجود على ان المهية لو صدق على الوجود فان
كان صدقا صناعيا كما هي عادتهم لم تتحد به نفس الامر وان كان حقيقيا لم يكن عارضا في الذهن كما انه لا يمكن في قولك زيد زيد ان يعرض المحمول للموضوع
في الذهن الا باعتبار عوارض خارجية كان تتصور مثلا ان زيد المسؤل عنه والمخبر به هو زيد المعلوم او بالعكس يعني باعتبار امر خارج ملحق بالموضوع
او المحمول لاجل صحة الحمل في الصورة وهو في الحقيقة عرض باعتبار وصف هو صفة لا نفس الذات فافهم الكلام ولا تكتفي بمجرد العبارة واعلم ان هذه القاعدة
المشهورة انما قررت فيما يعتبر فيه التغاير بالحقيقة ولو عرض عليهما ما تغاير به لا عتبار لم يدخل تحتها الا بجهة التغاير لا عتبار الذي هو منشأ التنافي
وليس للمص لانه اذا ادعى الخصم دخول ما تغاير بالاعتبار تحتها ان يعارضه بالاتحاد بمعنى مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مثل كون الوجود موجودا
بنفسه فانه في الحقيقة ليس شيئا غير نفسه لانه اذا ادعى الخصم الدخول باعتبار مفهوم الحمل فان الوجود موجود تعارضه بجهة عدم المغايرة فانه وجد بنفسه ولا
نزيد بالحمل الا هذا المعنى ولو انه ادعى الاتحاد بخرج عن القاعدة عارضته باعتبار المغايرة لان هذه الطريقة لا يتحقق بها العلم وانما يتحقق بها الجهل

من طريقة المغالبة وليس كل قاعدة صحيحة ولا كل امر اعتبرها العلماء مقتصدا لأن العلماء اي المتسمين بالعلم على اربعة اصناف صنف اذا ورد
عليه المسئلة انكرها لغرض نفساني وهذا الانكار يصيب الحق وصنف ليس هكذا ولكنه اخذ من تلك المسئلة بخلاف ما اورد عليه كلا نقد
نفسه على مفارقة ما الفه من غير تكلف الرد وهذا كالأول وصنف ليس كالأولين ولكنه يزنها بما عنده من القاعدة فان وافق قاعدته قبله وما لم يوافق
لم يقبله وهذا كالأولين اذ لعل الغلط في قاعدته او في تعريفه عليها وصنف اذا اوردت عليه الكلام تفهمه مع قطع النظر عما تمسك به الأولون وانما يريد
معرفة الأمر في نفسه هذا الانكار يخطئ الصواب لأنه قد احسن النظر وجاهد نفسه لله وفي الله والله سبحانه مؤيده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
وان الله لمع المحسنين وعن وصيتي لك انك اذا سمعت من الأخر الكلام بما هو خلاف ما عندك او الأعتراض عليك فتفهم ما يقول واياك ان تكون حين كلامه
مشتغلا في نفسك باعداد الجواب او النقض فتكون قد اشتغلت عن فهم كلامه لأن استعدادك للمعارضة حجاب لك يمنعك من فهم كلامه ومن توفيق
لاصابة الحق فان العلم ليس بكثرة التعلم وانما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء فينفسح فيشاهد الغيب وينشرح فيحتمل البلاء كما روي عنه صلى الله
عليه وآله وقيل وهل لذلك من علامة قال صلى الله عليه وآله التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله وهذه القاعدة
المشار اليها ليست جارية على حقيقة نفس الأمر وانما هي مبنية على ما يفهم من صيغة المحمول الموضوع وعلى ان الأمور الاعتبارية ليست متحققة اذ على
اصطلاحات في ترتيب لا يفيد من تعلمها الا قيام النور وانما يفيد قوة الجدل بمطارحات الكلام وسهولة التعبير وامثال ذلك مما ليس لها في شيء من الحق
تعلق ولا ارتباط ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله فقول المص فلا تجري فيه قاعدة
الفرعية لا تجري فيه قاعدة الأصلية ايضا فثبوت زيد لزيد هو ثبوت زيد وثبوت الوجود لزيد هو ثبوت زيد وثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت الماهية يعني
ليس هو الماهية لأن غير الماهية لا يكون عينها بوجه واحد بوجه من الوجوه الا باعتبار آخر بان تقول هذا الشيء هو الوجود باعتبار كونه اثر فعل الله
سبحانه وهو الماهية باعتبار هويته في نفسه وانيته فقول امير المؤمنين صلوات الله عليه من عرف نفسه فقد عرف ربه للنفس المذكور لحاظان فان لحظت
انما هي هي فمن عرفها لم يعرف ربه فان زيدا اذا عرف انه هو لو عرف بهذا ربه كان المعنى انه عرف ربه بنفسه هذا كفر صريح وان لحظت انها اثر فعل الله فمن
الله عرف ربه فان معرفة الأثر دالة على وجود المؤثر والنور دال على المنير ومثال آخر لهذا اوضح اذا نظرت الى الرمح مثلا ان لحظت كونه طويلا لم تعرف
الله لأن الله سبحانه لا يعرف بالطول وان لحظت انه اثر فعل الله سبحانه عرفت الله به لأنه اثر والأثر يدل على المؤثر واما كون الوجود هو الماهية بلحاظ
واحد فهو ظاهر الفساد صادر عن طريق الرشاد فافهم هذا الكلام المكرر المردد **قال** والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا
من الاضطراب وتشعبوا في الأبواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام
بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا وصفا ولا عينا قائلين انه اعتبار مجرد الوهم الكاذب واختراعه لأن ما صدق المشتق اتحاده مع
الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق لأن مفهوم المشتق كالكاتب والأبيض امر بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ونكون الشيء موجودا
عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود به قياما حقيقيا او انتزاعيا ولا يحتاج الى الوجود اصلا **اقول** قوله وتشعبوا يعني
كانوا اقوالا مختلفة لأجل غفلتهم عن الفرق بين ما هو متحد الذات والمتغاير كما تقدم فتارة خصصوا القاعدة يعني ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت ما له
الثبوت فلما وجدوا ان الوجود متحد بالماهية خصصوها بما سوى الوجود فانه لا تكون هذه صفة وتارة هربوا عن ذلك والتجؤا الى الاستلزام اي
ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ماله الثبوت يعني يكون اتصاف الماهية بالوجود مستلزما لحصولها والا لم يحصل الثبوت لغير ثابت فعلى منهم انهم التجؤا الى
ركن وثيق عند ما اوردوا المناقشة لصحح قولهم كالذي يفر من الكسر والانكسار وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا وصفا ولا عينا تمسكا بالقاعدة
بانه لو كان موجودا لوجب حلوله فيها ولو كان كذلك لزم ما تقدم من التسلسل او توقف الشيء على نفسه قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب في
اختراعه واعتبار الذهن اذ لم يطابق نفس الأمر كان ذلك باختراعه لأنه لو كان انتزاعيا كان اصله الخارجي ثابتا ولو كان عينيا كان له مصداق
غير عارض ولا معروض او عارض فيلزم المحذور المتقدم في اسؤلته او معروض فهالك هنيئة وعللوا العدم بان ما صدق المشتق كالأبيض والكاتب على
الشيء اتحاده به فليس لا الشيء لأن قيام البياض والكتابة بالشيء فان مفهوم الكاتب والأبيض المعبر عنه بسفيد امر بسيط فليس ما صدقه قياما له

بل اتحاده فكون الشيء موجوداً باعتبار اتحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود بذلك الشيء ليكون الوجود شيئاً مغايراً لذلك الشيء بل ليس ثمّة الا قياماً تحقيقيا ولا انتزاعيا فان الشيء بنفسه قائم في الاعيان ولا يحتاج الى وجود اصلا نعم هو باعتبارى نفسه اى يعتبر وجود الشيء خارجا في الذهن هذا ظاهر ما حكاه المص عن هذا من قوله الى آخر قوله واعلم ان ما اشار اليه هذا القائل كله خطأ على مراده ومراد خصمه واما على مرادنا ففيه صواب وفيه خطأ فاما قوله ان صدق المشتق هو باتحاده فليس بصحيح فان الصفة الخارجة من الذات بل صدقه قيام مبدئه بالشيء واما ان كونه موجودا باعتبار اتحاده به فصحيح على معنى ما ذكرنا سابقا من ان الوجود الحقيقي عبارة عن المادة المطلقة وهي باعتبار حقيقة مصداقه على قسمين موصوف وصفة فالموصوف موجود في الاعراض والصور والنسب ومبادئ المشتقات والمفاهيم والكليات والمعقولات الثانية والانفعالات والاوضاع والآجال والامكانات والامور الاعتبارية والانتزاعية وما اشبه ذلك كلها وجودات صفاتية والكل موجود بالوجود الخارجي مهيات كالاشياء موجودات في الخارج وهي الاشياء انفسها باعتبار هوياتها وانيتها وكينونتها من حيث هي هي ويدخل في لحاظ مسمى الوجود كل ما سوى الله من حيث كونه اثر فعله ويدخل في مسمى المهية كل ما سوى الله من حيث هو هو وقول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه اراد بها النفس التي هي اثره من الله تعالى وهي الوجود نفسه التي هي من حيث نفسه فان الله لا يعرف بها ولا نريد ان من عرف وجوده عرف ربه لان الوجود ليس مقولا على الله وعلى العبد بالاشتراك المعنوي ولا اللفظي ولا نسبة بين الرب وبين العبد بوجه من الوجوه وانما يريد انه اثر يدل على المؤثر فمن لم يعرف نفسه بانه اثر لم يعرف نفسه لم يعرف ربه والحاصل ان كل ما سوى الله فهو مخلوق وموجود في الخارج ووجود الله سبحانه خالق كل شيء وضع كل شيء في المحل اللائق به فوضع الجواهر والاجسام في امكنتها ووضع الاعراض في معروضاتها ووضع الذهنيات في محالها وهي الاذهان وتفصيل هذه حتى يزول الاشكال عما هو خلاف المعروف عند الاكثر مما يطول به الكلام ولكن نشير اليه في مواضع متفرقة يوفق الله سبحانه من يشاء لفهمها ويمنع منها من لم تسبق له العناية منه وانا اسئل الله عز وجل ان يوفق من نظر في كتبي ممن يريد الحق لما يريد به الخير والسعادة في الدارين **قال** فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود وكذا في جميع الاتصافات بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده يكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده بل بان مفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي لم يقع فيه هذا كلام المصنف **اقول** يريد ان هذا القائل عنده ان الواجب عز وجل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود واقول اي منع ومحذور في ان الواجب هو نفس الموجود الحق لا انه مفهوم بل هو المعلوم وهو الوجود وعين الوجود ومن اراد بالواجب عز وجل غير الموجود المعبود بالحق فقد الحد وكفر واشرك فهو هو لا غيره وكذا من جعله تعالى هو الوجود المغاير للموجود الحق وقوله وكذا الممكن الموجود فانه هو عين وجوده الا انه يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود بخلاف الواجب فانه مع ذلك لا يمكن ان يحلله الى مهية ولا الى مفهوم الوجود وكل هذا لا باس به فانه حق على ما قررنا ثم قال المص ان هذا القائل عنده الفرق بين الذاتي والعرضي في الاتحاد ليس انه في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض كما هو عندنا لاثباتنا للوجود الذي هو مناط الحمل بل بان مفهوم الذاتي في الاتحاد هو الذي يقع في جواب ما هو ومفهوم العرضي هو الذي لم يقع فيه اذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتحادين عنده الا بالدخول في جواب ما هو وعدمه اقول والاولى في شان الحمل اعتبار المص في نفس الحمل بالاتحاد في الذاتي بالذات وفي العرضي بالعرض واعتبار القائل ايضا في الدخول وعدمه لعدم المنافاة بينهما فان الاول باعتبار نفس الاتحاد والثاني باعتبار تعريفه وتعبيره عنه فالحيوان هو الضاحك لا فرق بينهما الا ان الحيوان يدخل في جواب ما هو بخلاف الضاحك هذا قول القائل والظاهر انه غير مناف لكلام المص الا بالتعبير اذ الدخول للاتحاد الذاتي والخروج للعرضي وقوله وهذا كله من التعسفات يحتمل الاشارة الى ما وقعوا فيه في الحد خصوص هذا القائل والثاني اظهر **قال** اشراق حكمي وجود كل ممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد وذلك لانه لما ثبت وتحقق بما بينا ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الاحكام وبه تكون المهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عيني فلو لم يكن وجود كل مهية عينها ومتحدا بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا عليها عارضا لها وكلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف فتكون المهية حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على نفسه وكلاهما ممتنعان ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة او التسلسل في المراتب المجتمعة من افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هما الوجود والمهية

يستدعي المدعى بالخلاف هو كون الوجود عين الماهية في الخارج لان قيام جميع الوجود بحيث لا يستند عنها وجود عارض يستلزم وجودها غير عارض والا لم
يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع **اقول** قوله وجود كل ممكن عين ماهيته هذه دعوى المنكرة يريد ان يبرهن عليها بحيث يخرج من اسم الدعوى الى
حكم الحقيقة ومعنى هذا ان وجود زيد ماهيته وقوله متحد بها نحو من الاتحاد مبنياً في الاولى لان مفاد الثاني او الاتحاد طار على التغاير سواء كان بالذات
او بالاعتبار وان معنى نحو من الاتحاد انه لا مطلقا بل في حالة او جهة وكل هذه امثال العبارة الاولى ولعل هذا النحو هو المبين في التعليل من انه به تكون موجودة
وبه يطرد عنها العدم وكل هذه منافية لكون الوجود عين الماهية لان المعروف من كون شيء عين اخر انهما اسمان على معنى واحد وما كان هكذا لا يخالف
الا اعتبار الذهني الا عند ضم شيء يكون منشأ للمغايرة الذهنية واما كون الوجود الحقيقي منشأ للآثار والاحكام فيحتمل احد امرين اما انه اذا احصل
للماهية نشأت عنها ومنها الآثار والاحكام او انه اذا حصل نشأت عنه ومنه الآثار والاحكام فان اراد الاول كان الشيء حقيقته هو الماهية واما الوجود
فانه علة لكونها وعلة الكون قد تكون فاعلية او غائية وهما خارجان عن حقيقة الشيء فلا يكونان عيناً لها ولا جزءاً منها فان جرى كثير من الكاتبين على الانتفاع بالكتاب
ليسا من عين الماهية لانها بهما كانت ولا يكون عين حقيقة الشيء الا ما كان من علل الماهية كالمادة والصورة وان اراد الثاني فقد ذكرنا سابقاً ان الآثار والاحكام
انما تترتب على الصورة لا على المادة فان جعله كالمادة لم تترتب عليه الآثار وان كان سبباً للتشخص وان جعله كالصورة فقد بينا سابقاً انها عارضة للمادة
ولا حصر بها كما مثلنا وقلنا انها الام وان المادة هي الاب بعكس المعروف عندهم وذكرنا هنالك الدليل عقلاً ونقلاً عن الائمة الهدى عليهم السلام وعلى هذا لا تكون
الماهية سابقة الثبوت على الوجود كما ان المادة كذلك وعلى كل تقدير فكونها به لا بغيره لا يفيد العينية المدعى ثبوتها فتدبر وقوله فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها
ومتحداً بها فلا يخلو اما ان يكون جزءاً منها الخ يقال هو ليس جزءاً منها ولا زائداً عليها عارضاً لها لانه لو كان جزءاً لكانت مركبة منه ومن شيء اخر لانه يلزم
منه تقدمه على نفسه لان كونها نفس محل النزاع سلمنا الكل اذ لم يكن متقدماً عليها لم تتركب بها كما يقولون وانما يلزم من كونه جزءاً انها مركبة منه ومن شيء اخر
وعلى قوله بان الوجود عين الماهية اي الشيء فيظهر مما قررنا سابقاً لزوم كونه جزءاً منها لانا قررنا ان الشيء الذي هو الماهية منضمة او منفردة او هو الوجود منضماً او
منفرداً مركب من وجود وماهية هي انفعاله لفعل الفاعل سبحانه كالكسر والانكسار وهو معنى قول الحكماء المتقدمين الذين اخذوا حكمتهم من الوحي بواسطة
الانبياء عليهم السلام ان كل شيء محدث لا بد له من اعتبارين اعتبار من جهة ربه واعتبار من جهة نفسه مرادهم بما من ربه هو الوجود المنفعل بفعله تعالى وبما من نفسه هو انفعاله
المسمى بالقابلية الاولى والماهية الاولى في الخلق الاول ومجموعهما هو الشيء وملاحظتهم له ان الماهية الثانية هي هذا المجموع من حيث هو هو والوجود من حيث
كونه اثراً فلا مفسدة في كونه جزءاً منها واما ارادة الاتحاد في الخارج فهو شيء لا معنى له لوجوه ذكرنا منها سابقاً مثل انه يلزم ان لا يحلله العقل الا على
معنى ما قلنا مثل ان المتحد المدعى مثل السرير فانه شيء واحد متحد ويحلله العقل الى تمام من الخشب وصورة معينة وهي متحدان في الخارج وكذلك مادة
السرير هي شيء واحد في الخارج ولا يحلله الذهن الا بلحاظ كون الخشب في الخارج مركباً من مادة وصورة نوعية وهي ايضا متحدة في الخارج فكونهما واحداً وكونها
مركبة انما هو باعتبارين في الذهن وفي الخارج فلو قلت في الخارج شيء واحد قلنا من حيث شخصيته فلو لحظته في الذهن من هذه الحيثية لم تجده الا بسيطاً
فالتحليل وامكانه فرع وقوعه فما امكن تحليله ذهناً فهو مركب خارجاً وما لم يكن تركيبه كالواجب عز وجل لم يمكن تحليله في الذهن فافهم واسأل الله ان
تفهم واما كونه عارضاً لها فيراد من العارض الوجود العارض اللازم للذات الخارج عنها وهو الكون والحصول في الاعيان الا انه الكون فانه هو الشيء باعتبار
والماهية باعتبار اي والماهية هي الشيء باعتبار كما تقدم فقوله فتكون الماهية حاصلة قبل الوجود اي على فرض انه عارض فانه صفة وهذا ايضا كالاول
يعني ان اريد به الكون في الاعيان فلا عيب في تقدمه وسبقها عليه لانه صفتها وان اريد به ما به الكون فهو نفس الشيء لا على معنى ما ذكر المصنف بل على
معنى ان الشيء انما هو شيء به لا بغيره ومثل هذا هو الذي لا يجري عليه التحليل الذهني انما يجري على المتعدد في نفس الامر والاتحاد الذي اشار اليه المص هو المتعدد
في نفس الامر لانه يريد به شيئين كانا بالاتحاد واحداً احدهما شيء وجد بنفسه لا بغيره سماه الوجود والثاني شيء وجد بغيره لا بنفسه سماه ماهية وجعل علة
الاتحاد كونها به لا بنفسها كما ذكر في قوله وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد عنها العدم فلا تتوهم انه يريد ما اردنا لانا نقول ان الشيء انما شيء به
لا بغيره فاذا اردنا ان نسميه على الخلق الاول منفعلاً وانفعالاً اي وجوداً وماهية اي مادة وصورة اي مقبولاً وقابلاً كلاهما على ما فصلنا واذا اردنا ان
نسميه على الخلق الثاني قلنا شيء له جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه اي كونه اثراً هو وجود وكونه هو هو ماهية فاين قولنا من قوله فلا تتوهم ان المراد بين

منه

منه فمان وان اختلف اللفظ بل الاختلاف بينهما في اللفظ وفي المعنى وفي الارادة وقوله ويلزم ايضا تكرر نحو وجود واحد من جهة واحدة اي يلزم على فرض انه
جزء مع لزوم التقدم تكرر وجود الشيء فان بهذا الجزء وجد وما به المهية وجود فيتكرر بنحو اي نوع او طريق وجود واحد للماهية الواحدة حاصل الجزء
المفروض وما به تحصلت فان كلا منهما محصل وكذا يلزم التكرر من فرض كونه عارضا فان مفروضه موجود والعارض عليه وجود فيتكرر الوجود
من جهة واحدة اي جهة التعلق مختلفة بل انما هو المهية فقط وهذا الالزام على فرض تسليم فرضه واما على نحو ما بينا فقد اشرنا سابقا الى ما يلزم
منه نفي التكرير من انه ان اراد بالجزء على تصوير ما يتعلق بالخلق الاول فقد قلنا سابقا ان الشيء مركب من وجود ومهية اولى اي انفعال فالوجود
احدث بفعل الله سبحانه فهو في حقيقته اثر فعل الله واما ماهيته المهية التي هي الانفعال فانها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثلنا في نور الشمس
والظل الظاهر من الجدار بهما وقلنا هنالك انه اثر الفعل الله الخاص به والمهية اثر فعل الله سبحانه اي انشاء من الفعل الذي احدث به الوجود من صفته فهو
واحد من شيئين كما تقدم فلا يكون تكريرا او على تصوير ما يتعلق بالخلق الثاني فعلى نحو الخلق الاول ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وان اراد بالثاني
الصفة فالصفة من الموصوف والتابع من المتبوع والنور الاول والمندوب من الواجب وهكذا كلها على نمط كالاول فاين التكرير وقوله او التسلسل في المرتبة
المجتمعة التي يعبر بها انك اذا فرضته جزءا او عارضا فانقل الكلام الى كل منهما على نحو ما فرضته في الوجود مع المهية فيلزم افراد مترتبة لان كلا منها
بالكون لما هو بعده لانها وجودات مؤثرة ومجتمعة لان ما هو وجود لا يكون معدوما فتحصل الاجزاء والعوارض والوجودات المؤثرة على جهة الترتيب
المجتمعة الحصول لانها وجودات الى غير النهاية محصورة الدوران بين الوجود والمهية وهذا باطل بالاتفاق وهذا انما يتم له مع موافقته في الاحتياج واما
موافقته في مذهبه فلا يتم له لانه على مذهبه لا يحتاج الوجود الى وجود وان احتاج غيره اليه فلا تسلسل فكلامه اما ان يكون ردا على الخصم بما هو مسلم
عنده او مصانعة في الكلام فعلى مذهبه لا يلزم التسلسل وعلى مذهبنا بالطريق الاولى وقوله وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين التي تثبت
لزومه فهو مستحيل ودعوى لزومه هنا غير مسلم كما سمعت قال يستدعي المدعي اي يثبت المدعى بالخلف اي بقياس الخلف وهو انه اذا لم تصدق نتيجة الاول في
القياس اعني كون الوجود جزءا او عارضا للزوم المفسدة من كون المهية حاصلة الوجود قبل نفسها او كون الوجود متقدما على نفسه او لزوم تكرر نحو
وجود واحد من جهة الوحدة او التسلسل المستحيل صدق نقيضها وهو ان الوجود ليس بجزء للماهية ولا عارض لها زائد عليها بل هو عين المهية في
الخارج وهذا كله على فرض صحة التحصر العقلي فيما ذكر ولكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر بل يجوز ان تكون المهية عارضة على الوجود كما نقله المص
عن الصوفية وان تكون امرا اعتباريا وهو ما حصل كما يظهر من كلام المحبين في جعل الوجود وان تكون جزءا من الوجود فعلى الاول لا يثبت الاتحاد الا
على قول القائل الذي لم يثبت الوجود اصلا بعدم الفرق بين الذاتي والعرضي لانه دخوله في جواب ما هو وعدمه واما اتحاد العرض عنه فلانه عرض
وهو منها لا يريد من الاتحاد وعلى الثاني كذلك ايضا لان الاتحاد انما هو بين الوجود بينهما اما بين وجود وعدم فلا وعلى الثالث فعندنا لا باس به على
اعتبار وهو انا اذا اردنا بها المهية الاولى التي قلنا هي الانفعال والصفة والصورة فقد قدمنا انها وجود صفتي لمادة وجود موصوفي هذا
في الخلق الاول واما في الخلق الثاني فغير جائز على قولنا الا انا نريد بها كل الشيء من حيث نفسه والوجود كل الشيء من حيث كونه اثرا نعم لو اعتبرنا الشيء
بانه هو مجموع الاعتبارين كانت جزءا لكنها جزء للشيء لا للوجود ولو صورنا جوازه امكن اذا اردنا الا انه مغالطة لا نطلبها بحول الله وقوته
لا بحولنا وقوتنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم واذا احتملت هذه الاحتمالات بطل ما استدل به من قياس الخلف مع انا كثيرا ما نقول ان الاحكام
المنطقية وقواعدها انما تصلح للعلوم الشرعية وما اشبهها واما العلوم الالهية والاسرار الربوبية فلا يصلح علم المنطق كلما ان يكون لها دليلا
كلا او لكنت تعقل ان علم المنطق بنيت قواعده على مدارك العقول والافهام وهي قاصرة عن ادراك معرفة الملك العلام وانما يعرف بنحو ما وصف به
نفسه لعباده في الاعلى السنة اوليائه محمد واهل بيته الطاهرين وهداة حججه من انبيائه صلى الله على محمد وآله الطاهرين وعليهم اجمعين ولله در وما وصف نفسه لعباده
القائل اذا شئت ان تختر لنفسك مذهبا ينجيك يوم البعث من لهب النار ودع عنك قول الشافعي ومالك وحنبل والمروي عن كعب الاحبار
ووال اناسا نقلهم وحديثهم روى جدنا عن جبرئيل عن الباري وقوله لان قيام جميع الموجودات الخ بيانا لما ابطل من كون الوجود عارضا المستلزم للتسلسل
ولما استدل به من حكم قياس الخلف على كون الوجود عين المهية يعني ان جميع ما يفرض من الوجودات العارضة لا بد لها من اصل تنتهي اليه اي لا بد ان يكون

فيهما ما ترجع اليه والا لم يكن ما فرض انه جميع الموجود جميعها بل هو بعضها والبعض الآخر هو الذي لم يعارض **قال** فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين مهيته
في العين فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم او لا يكون والثاني باطل والا لكان الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين فلم يكن قولنا
الانسان موجود فائدة ولكان مفاد قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان انسان واحداً ولما امكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر الى غير ذلك من اللوازم
المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة وبطلان كل من هذه التوالي مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الآخر بحسب المعنى
عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر **اقول** قوله فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين مهيته هذا ما لم يثبت فلا يترتب عليه
حكم لم يثبت حكم ولعل المراد بالترتيب توقفه عليه بل لكونا مذهبا خاصا مركبا من مسئلتين فكانه قال قد يثبت شق فاذا ثبت توجهنا الى الآخر مما
ذان ادى الى ثبوت فارجع اليه وفارجع عنه قوله فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم او لا يكون والثاني باطل واقول هو مرجح
البطلان لانه ان كان وجود كل ممكن عين مهيته من جميع الجهات لم يكن بينهما مغايرة فلا يكون الثاني باطلا وان كان وجود كل ممكن عين مهيته باعتبار ذات
حال لم يكن بينهما اتحاد من كل جهة فلا يكون الثاني باطلا مطلقا بل في حال دون حال ولا يلزم منه كون اللفظين مترادفين ويكون لقولنا الانسان موجود
فائدة وبيانه ان الانسان هو الذات المعلومة التي هو الحيوان الناطق فانت ما تريد بالوجود الذي حملته عليه اهو ناطق ام هو الحيوان ام هما المجموع
ام شيء آخر فان اردت به الثالث وانه هو مصداقه لم يكن بينهما مغايرة وان كان اللفظان مترادفين وان اردت به ما سوى الثالث لم يكن عينه ومثل قولك
الانسان موجود وقولك الانسان انسان فان هو وجود المحمول ان كان هو الانسان اي الحيوان الناطق كان المفاد واحدا والا فليس هو عين الانسان لان هو
المحمول هو المعبر عنه بهستي بالفارسية او المعنى المصدري وهو في الحقيقة محمول على المهية المتصفة بذلك وهي وجه المهية الحقيقية لا ذاتها فالحقيقة
هي المحصلة بالايجاد والمحمول هو المعنى المصدري الذي هو اثر الايجاد والموضوع هو ذلك الوجود المحصل وهي الكل هذا مجمله ومفصله ان الوجود الحقيقي ليس
هو المحمول بل هو الموضوع والمحمول هو المهية الاولى اي الانفعال كما ذكرنا ومعنى ذلك انه تعالى لما خلقه انخلق فخلقه هو المنتسب من فعل الله والخلق هو المنتسب
الممكن من نفسه وكلاهما من صنع الله فوجب الاعتبار بان لكل منهما جهة الصنع لهما هو الوجود الحقيقي وهو المعبر عنه بقوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف
ربه وهو الفؤاد الذي هو محل المعرفة التي ضدها الانكار وجهة الممكن من نفسه من حيث هو هو هي المهية هذا بلغة اهل الحق عليهم السلام واما بلغة القوم فاذا
قلت زيد موجود فالمحمول هو الوجود والوجود الحقيقي هو الموضوع واما المحمول فهو المفهوم المصدري او المعنى البسيط الذي هو هستي ولا شيء منها حقيقة
زيد لا وجوده ولا مهيته بخلاف قولك الانسان انسان فان المحمول هو عين الموضوع فهذا هو عينه في الخارج ولا يكون غيره في الذهن واما موجود في قولك
مثلا فهو غير الانسان ولو كان هو عينه لما حمل عليه ضده فلا يصح اذا كان عينه ان يقول الانسان معدوم فلما جاز ضده علم بان هذا الموضوع معنون
عليه قوله فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الآخر وهو صحيح كما ان التوالي المذكورة باطلة وكذا تقييده بقوله بحسب المعنى عند التحليل الذهني
مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر فانه باطل اذ لو اتحدا ذاتا وهوية في نفس الامر لما امكن تحليلهما في الذهن كما لا يمكن تحليل الانسان انسان الا
عند تعدد اللفظين بان تتصور لفظ الانسان وتتصور لفظ انسان حمل على الاول مع اتحاد المعنى ذهنا وخارجا **قال** بقي الكلام في كيفية اتصاف المهية
بالوجود بحسب المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو نحو من انحاء وجود شيء في نفس الامر بلا تعمل واختراع وذلك لان كل موصوف بصفة او معروض
لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود ويكون متقدما بحسبها على تلك الصفة اذ تلك العارض غير موصوف بها ولا معروض لها فعرض الوجود اما للمهية الموجودة
او غير الموجودة او لا الموجودة ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور او التسلسل والثاني يوجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين
**اقول** لما كان يذهب الى اتحاد الوجود بالمهية خارجا والى التغاير بينهما ذهنا والى ان الوجود عارض على المهية في الذهن فذكر الوجهين الاولين ذكر
هنا الثالث فقال في كيفية اتصاف المهية بالوجود بحسب المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو نحو من انحاء شيء يعني انه في الذهن يكون
عارضا عليها وقد ذكر قبل ان الموصوف قبل الصفة فيكون عروضه على مهية موجودة قبل عروضه اذ لو كانت موجودة به لم يكن عارضا لها وقوله نحو
من انحاء وجود شيء اي نوع من انواع وجود شيء يعني ان ظرف التحليل العقلي وما يحصل فيه نوع من الوجود في نفس الامر بلا تعمل واختراع اي بغير صنع ويريد بذلك من جملة
الاوهام الباطلة وهو ان الشيء الذي اذا لوحظ لنفسه بغير لا مع وجود او عدم كان له نوع وجود غير متعمل ولا مخترع اي لم يصنع نفسه ولم يصنعه غيره وقد

قام الدليل القطعي من العقل والنقل على ان كل ما سوى الله سبحانه مما يصدق عليه انه شيء فهو محدث والله سبحانه خالقه فقوله بقي الكلام في الشق الثالث
الذي هو كيفية اتصافها بالوجود فقوله وذلك لان كل موصوف توطية يستدل بها الاشارة الى التقوم من اجزاء وجود شيء قال لان كل موصوف بصفة او معروض
لعارض فلا بد له اي الموصوف والمعروض من مرتبة اي من كون ومقام من الوجود يتقدم فيه او يفرض لقصد تقدمه على الصفة او العارض بحسبه بحسب ذلك المقام
او الرتبة من احد طرفي الوجود الخارجي او الذهني اذ ذلك العارض غير موصوف له ولا معروض عليه ليتأخر المعروض عنه فعلى هذا الفرض من ان الوجود
عارض لها في الذهن فيكون عروضه اما للماهية الموجودة التي اتصفت بالوجود قبل عروضه او غير الموجودة اي التي لم يتصف به بل اتصفت بالعدم او
التي لم تتصف بالوجود واللاوجود او لم يحيط فيها شيء جميعا اي سلب عنها الوجود والعدم في نفس الامر فها الوجوه باطلة باسرها فالاول اي عروضه للماهية
الموجودة يستلزم الدور لان عروضه متوقف على وجودها ووجودها متوقف على عروضه اذ لا وجود لها بدونه او يستلزم التسلسل ان ترتب الوجودات
العارضة بعضها على بعض لا الى نهاية والثاني يوجب التناقض لاستلزام المعروضية للوجود حال اتصافها بالعدم والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين
اذ لا يخلو المحل من احدهما فاذا انتفت الثلثة الوجوه ثبت ثبوت التغاير بينهما في الذهن بل لزم حمل احدهما على الاخر لثبوت عدم جواز الانفكاك فلا بد
ان يكون للمعروض تقدم ما هو خارج عن الاقسام الخمسة المتقدمة لا يلزم منه شيء من هذه الفروض الثلاثة على نحو ما نذكره بعد هذا وانت اذا نظرت بعين
البصيرة خاصة رأيت لهذا المحقق في استنباطاته خصوصا في هذه المسئلة تكلفات وتعسفات ليس لها من الحق اسم ولا رسم وانما هي مجرد احتمالات مطلب الحق
وتوهمات مما يرد عليه لا تخفى على احد الا على من نظر اليها نظر الجاهل بنفسه ومن لم اقلبه سمعه من شهرة المحقق وتدقيقه بحيث التي اليه مثل هذه
غير عالم بانه لذلك الشان الكبير المحقق لضربه بعرض الحائط فاذا تاملت في توجيهاته هذه وجدته فلا افعل لنفسه من التمحلات الباطلة ليستر بها الا
تطويله للكلام ونقله الامر من مقام الى مقام ليحصل له المراد والله ما دعاني الى مثل هذا الكلام شيء اجلاه في نفسي عليه مما بيني وبينه شيء الا ما اعتقده
وادين الله به وحسبي الله وكفى به حسيبا فان قلت فما جوابك انت في هذا قلت جوابي ان الوجود مغاير للماهية في الخارج على ما سمعته مني مرارا وهما في
الذهن كذلك انتزاعي والخارج فما كان متحدا خارجا اتحادا حقيقيا كزيد مثلا فانه واحد في الخارج والذهن وما كان متعددا كزيد حقيقة او باعتبا
كزيد من حيث انه جسم وروح وعقل فهو متعدد في الخارج وفي الذهن بل لا يكون شيء متغايرا في الذهن الا اذا كان كذلك خارجا او في نفس الامر فالوجود الذي هو حقيقة
الموجود اي الذي به تحققه فهو معروض للماهية في الخارج وفي الذهن على ما ذكرنا مرارا اما في الخارج فمن حيث الواقع ان زيدا كلما من حيث كونه اثر الفعل الله
سبحانه فهو وجود ومن حيث انه هو ماهية والثاني عارض للاول ومغاير له واما من حيث الاثار فما كان من عالم الطاعة فهو من جهة الاول لانه خير كله لا يعصي الله
سبحانه ويجد زيد في نفسه ان فعل ما هو طاعة ليس من داعي نفسه بل عن امتثال امر الله وما كان منها معصية فهو من ماهيته لانها ظلمة لا تطيع الله سبحانه
ويجد زيد في نفسه ان فعل ما هو معصية ليس من الله تعالى ولا من امتثال امره تعالى بل من شهوة نفسه وميلها وصدور الطاعة من زيد والمعصية وهما
ضدان متغايران يدل على ان مبدأ كل غير مبدأ الاخر وانهما متغايران في الخارج واما تغايرهما في الذهن فكما في الخارج فلا تجد ما من فعل الله سبحانه
على ما من نفسه بل بالعكس واما الوجود المحمول في الذهن على ماهية زيد فليس هو جهته التي من فعل الله اذ لا تجد الجهة التي من فعل الله متغايرة على الجهة التي
من نفسه بل المحمول هو مفهوم الوجود العام المطلق اذ البسيط اي الحصول والكون في الاعيان فانه صفة عارضة لزيد في الخارج وفي الذهن بخلاف
الحصول الذاتي الذي به التحقق فانه هو الشيء سواء اعتبرته وجود الاثر من ربه او ماهيته لانه هو فالعارض صفة عارضة ذهنا وخارجا الا في القضايا
الكواذب كما اذا قلت زيد فرس صاهل وتصورت شيئا فيما او في غيره باعتبار مفاد اللفظ الكاذب وما تخيله فان ذلك على الخفاء لا فائدة في
ذكرنا ما وان كان اكثرنا على خلاف ما هو المعروف بين الناس وانما هو في التصورات الصحيحة والقضايا الصادقة لا يخالف الذهن الا في صرف شيء منه
الى ما يشاركه في اللفظ او الصفة او غيرهما مثل قول المص في ان الوجود هو حقيقة الموجود وهو الذي به التحقق وعليه يحمل الماهية خارجا وتصدق عليه
وفي الذهن هو غيرها ومحمول عليها وعارض لها وهو كلام صحيح ظاهر الكل على حدته يعني ان الوجود الذي به التحقق وهو غير الكون في الاعيان اي الذي هو
الكون في الاعيان فهو كما وصفه في الخارج في الجملة وهو الوجود الموضوع واما العارض في الذهن للماهية وهي معروضة له فهو صحيح ولكنه غير ذلك الوجود
لان العارض هو الصفة الفعلي او اللازم الذاتي وهذا غير ذلك لان العارض في الذهن للماهية موصفتها وهو عارض لها في الخارج فلما انفك الذهن غيرهما

اخذ للخارج من جهة توافق الاسمين كتوافق اسم الشمس للقرص وللشعاع الواقع على الجدار صرف بالاسم الى غيره فان كنت لا تنكر ان الشعاع عارضا على قرص الشمس
والقرص معروضا في الخارج وفي الذهن يكون القرص عارضا للشعاع لان الشعاع اسمه الشمس فيكون معروضا في الذهن لان المسمى به انما هو القرص معروضا
في الخارج فافهم هكذا افضل **قال** ولا اعتذار بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل الواقع غير نافع ههنا لان المرتبة التي يجوز خلو النقيضين
عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقا على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض فان
للماهية وجودا مع قطع النظر عن العارض ومقابله كالجسم بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها
فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في المرتبة وجوده عن البياض و
اللابياض قياس بلا جامع اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالماهية فرعا على وجودها اذ لا وجود لها الا به او
**اقول** الاعتذار للاحتمال الثالث عن قوله اولا الموجودة ولا المعدومة جميعا حيث قال انه يقتضي ارتفاع النقيضين وهو اي الاعتذار
انهم قالوا بجواز ارتفاع النقيضين فيقال ان هذا غير نافع ههنا لان المرتبة التي يجوز فيها خلو النقيضين عنها هي ما تكون من مراتب نفس الامر
يعني اذا نظر الى الشيء من حيث هو فانه لا متحرك ولا ساكن مثلا لانا نظرنا الى نفس الذات في نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال وصفاتها
الخارجية فان الجسم هو مادة وصورة وليس في هذا النظر كونه متحركا او ساكنا كما هو حال المراتب في نفس الامر بخلاف ما نظرنا بعد فانا نظرنا الى وجود
الشيء وعدمه فلا يجوز فيه ارتفاع النقيضين كما اذا نظرت الى الجسم من حيث كونه متحركا وساكنا فانه لا يجوز ارتفاع النقيضين الا انه لا بد ان يكون له
تحقق ما سابق على النقيضين في ذلك كالماهية فان لها في مرتبتها بالنسبة الى عوارضها وجودا ما مع قطع النظر عن العارض ومقابله مثل الجسم بالنسبة الى
البياض ونقيضه واما الماهية بالنسبة الى وجودها فليس لها وجود مع قطع النظر عنه اي مع فسحة منها فلا تقاس الماهية بالنسبة الى وجودها بما سوى ما هو
قوله فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها الى قوله واللابياض بلا جامع لان القياس عند من اجازه لا بد له من جامع
بين المقيس والمقيس عليه اما مع الفارق فلا يجوز اتفاقا ثم علل حصول الفارق بقوله اذ قيام البياض الخ **قال** والتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما
اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيرها في التحليل العقلي ان للعقل ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود وفي هذا التحليل يجرد
كلا منهما عن صاحبه ويحكم بتقديم احدهما على الاخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر من الجاعل بالذات والماهية متحدة به
محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمقدم هي الماهية لانها مفهوم كلي ذهني
تحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتباري فالماهية هي الاصل في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم هنا تقدم بالمعنى
والماهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة **اقول** قوله ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيرها في التحليل
العقلي لا شك ان المتحد بها في الخارج غير المغاير لها في الذهن وهذا كما تقدم كلام دائر مدار اللفظ لان المتحد في الخارج اسمه الوجود والمغاير في الذهن شيء
اخر اسمه الوجود وهذا امر عجيب لما قلنا كما لو قلت الشمس لا يمكن ان تنالها بيدك في السماء وتنالها بيدك اذا وقعت في الارض يعني تنال شعاعها وتقول
التحقيق في هذا المقام ويريد شيئا واحدا في الذهن يعرض للماهية وفي الخارج هو متحد بالماهية وهو شيء واحد ويفسر الذي في الخارج بالاصل ويقول
فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه وهو مغاير لها في الذهن ولا يحصل يعني في الذهن من
الوجود الا مفهومه العام الاعتباري فهي تحصل في الذهن بكنهها وهو لا يحصل فيه الا مفهومه العام الاعتباري فمعنى كلامه ان الوجود في الخارج متحد
بالماهية وهي ذاته والماهية محمولة عليه وفي الذهن بكنهها تنتقل الى الذهن وتكون معروضة لصفة الوجود وصفة الوجود الخارجي اعتبارية محمولة
على كنه الماهية في الذهن فالوجود في الخارج متقدم عليها وهي متقدمة عليه في الذهن بالمعنى والمفهوم يعني بقوله بالمعنى الاحتراز عن الالزام بكونها
متقدمة على الوجود مع انها به كانت فينبغي له ان يقول هو متقدم عليها في الخارج لانه الاصل وهي محمولة عليه وهي في الذهن متقدمة عليه بالوجود
ولا محذور لانه يريد بالوجود الذي تقدمت عليه هو المفهوم الاعتباري العام وهو صفة لها عارضة عليه في الخارج وعلى ما اتحد به فالوجود ما اتحد
متقدم في الوجود والتحقق على الصفة التي هي العام الاعتباري فلا يحتاج الى ان يتكلف ويتصدع بان يجعلها متقدمة على ذلك العام الاعتباري الذي هنا

بحسب المعنى ثم قوله فالمهية هي الأصل في القضايا الذهنية صحيح لأن المحمول عليها هو العارض الخارجي ولو اريد الحقيقي لها خالف الذهن الخارج
لأنه مرآة له ينطبع فيه صورة ما كان في الخارج وان خالف ما هو محقق في الخارج فهي كاذبة فاذا كان المحقق عنده انها محمولة في الخارج فان حمل عليها
شئ آخر فلا ضرر وان حمل عليها في الذهن ما هي محمولة عليه في الخارج بعد تحقق ذلك فهي كاذبة وقوله وهذا التقدم خارج عن الأقسام الخمسة يعني
التقدم بالمعنى من جهة انه يخالفها في اللفظ والا فهو منها في الحقيقة فهذا التقدم الذاتي والوقتي والمكاني والشرفي لان المعنى مقدم على الرتبة
والرتبة مقدمة على الصورة والصورة مقدمة على الطبيعة وعلى كل تقدير فالمعنى هو الحقيقة وهي للشئ عندنا على قسمين حقيقة من ربه وهو الوجود و
الفؤاد اعني ما عناه عليه السلام في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وحقيقة من نفسه وهي المهية وهذه الحقيقة ظهرت في الكون وتعدد
بالذات فحقيقته من ربه متقدمة على حقيقته من نفسه فليس للمهية تقدم بل اما ان يكون الوجود متقدما او مساوقا لها واما العارض الذي يعرض لها
في الذهن هو المفهوم العام الاعتباري وهو كون وصفي فاذا كانت المهية متحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدمة على الصفة لما قررنا سابقا من
ان الوجود لم يتحقق قبل لزوم المهية له لانها انفعاله عند تعلق فعل الله بتكوينه فتقدمها على ذلك الوجود العارض تقدم الموصوف على صفته
**قال** فان قلت تجريد المهية عن الوجود عند التحليل ايضا ضرب من الوجود لها في نفس الوجود فكيف تحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق
الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود قلنا ان هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود فالعقل اذا لاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه نحو
من الوجود فتتصف المهية بالوجود المطلق الذي جردناها عنه **اقول** السؤال المفروض بانه قد ثبت ان المهية في نفس الامر صفة للوجود كما حكم
عليها في حال الاتحاد خارجا بكونها محمولة عليه والمحمول صفة فاذا جردت عن الوجود عند التحليل العقلي من الاتحاد الخارجي كان بذلك التجريد نوعا من الوجود
المطلق لها كان حينئذ عارضا لها فهي قبل التجريد في رتبة الصفة وتجريدها لا يخرجها عن مطلق الوجود ان تكون في مرتبة الموصوف فهي حال التجريد في رتبتها
لعدم خروجها عن مطلق الوجود اصلا فاذا كان عارضا لها كانت في ظاهر الحال في رتبة الموصوف فكيف تحفظ قاعدة الفرعية من ان الصفة لا تكون في
رتبة الموصوف وان سلبت عن الاتصاف فاجاب بان التجريد وان كان يلزمه نحو من الوجود المطلق والا لما كان شيئا يصح ان يكون معروضا للعدم سيئته لان
التجريد نحو من الوجود لانه وجود مجرد فلم تخرج المهية عن رتبتها في كونها صفة الا انه لما كان العقل اذا جرد كان له ان لا يلاحظ التجريد انه نحو من
الوجود وكل لا تتصف بما جردت عنه **قال** فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية المهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية
التي هي ايضا من الوجود في الواقع من غير تعمل لها اعتباران اعتبار كونها تجريدا وتعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالمهية باعتبار الاول موصوفة
بالوجود وباعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار وليست حيثية احد الاعتبارين عين حيثية الاعتبار الآخر
ليعود الاشكال جذعا من ان الاعتبار الذي به تتصف المهية بالوجود لا بد فيه ايضا من مغايرته للوجود فتنفسخ ضابطة الفرعية وذلك لان هذا
التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لا انه شئ آخر غيره فهو وجود تجريدي عن الوجود كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه
القوة حاصلة لها بالفعل والا احتاجت لها الى قوة اخرى والفعلية هذه القوة ففعليتها قوتها للاشياء وكما ان اثبات الحركة عين تجددها وهذا التعلق
عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيات حتى ان تجريد المهية عن الوجود ايضا متفرع على وجودها
**اقول** قوله فهذه الملاحظة تفريع على جوابه قبل تمامه فهو للتتميم اي ان تخلية الماهية وتعريتها عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة
فانها من الوجود في نفس الامر من غير تعمل يعني ان الوجود يحصل بالتعرية والتجريد من غير تحصيل لها اي الملاحظة اعتباران الاول اعتبار كونها
تجريدا للمهية عن الوجود وتعرية والثاني اعتبار كون الملاحظة للمهية عند التجريد نحوا من الوجود فالمهية باعتبار كون الملاحظة تجريدا
لها موصوفة بالوجود الذي هو وجود التجريد عن الوجود وباعتبار الآخر وهو عدم ملاحظة التجريد عند التجريد تكون المهية مخلوطة من الاتصاف
بالتجريد لو توهم من علم الاتصاف لعدم الملاحظة فتكون غير موصوفة لان جهة الاتصاف التي هي ملاحظة التجريد غير ملحوظة فلا تكون بها موصوفة
لعدمها او لعدم التجريد لو توهم فمن حيث الاعتبار الاول كانت معروضة لانها حينئذ في رتبة الموصوف بخلاف الثاني لبقائها على رتبتها من الصفة
فلم تنفسخ ضابطة الفرعية فلا يعود الاشكال جذعا شابا اي جديدا لعدم اختلاف الحيثيتين اذ لو فرض انها اتصفت به في هذا الاعتبار معا لما كان

صفة كما انت حينئذ اي في حال العروض الوجود لها في رتبة الصفة فتنضوي عدة الفرعية بل انما خلعت عن رتبة التابعية بالتحليل والمبتة حملا له
المتبوعية جعلت متبوعة ربوبية الاعتبار لما كانت تابعة له قبل فقد كان تجريدها عن الوجود اثباتا نحو من الوجود التي تجرت عنه لها كما كانت
الهيولى اي المادة المطلقة قوة صورية وغير صورية للجسماني فواما الاعتبارية دصورية ونفس تلك القوة والقوام حاصلة للهيولى بنفس محو
غيرها او اثبات الحركة لمثل الافلاك وغيرها عين تحققها ونفس تجردها ووحدة العدد كما شرح عين تكثرها من الافراد وامثال ذلك كما اشار
عليه السلام في الدعاء بمسك الاشياء باظلتها وكما اقامت بل لا بعلة ثم قال تاكيدا لهذه الاتحادات فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع
المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود كان وجودا لها منتزعا على وجه ما ينبغي انه وجه تجريدها عن الوجود وهو وجوده
والحاصل ان تدقيقاته هنا وان كانت مقبولة لكنها في نفس الامر فيها امثال احدها ان هذا الاتحاد مبتني على قواعدهم المعلومة المحصلة من كون الا نقطة برأسه
القضايا الصناعية التي مرتبتها الى مجرد التسمية اللفظية كما ذكرنا مرارا وثانيهما على فرض تسليم هذه الظواهر يلزم قبول اشياء كثيرة
نفاها او لا تصح هذه الا بقبولها انفاه ولولا خوف التطويل بلا طائل لذكرتها الا ان هنا حرفا واحدا اشير اليه وهو ان الممتزع عنه في تحليلها او
الوجود لها امور ذهنية اعتبارية ليست موجودة كما ذكرنا فيما بقي وقد انكرنا عليه في جعلها عدمية اذ عندنا كل ما يدل عليه لفظ فهو محدث ما خلا
الله روى الصدوق ره في كتاب التوحيد بسنده عن ابي عبد الله عليه السلم قال اسم الله غير الله وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله فاما
ما عبرت الالسن عنه او عملت الايدي فيه فهو مخلوق والله غاية من غاياته والمغيى غير الغاية والغاية موصوفة وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء
غير موصوف بحد مسمى لم يكون فيعرف كينونته بصنع غيره ولم يتناه الى غاية الا كانت غيره لا يذل من فهم هذا الحكم ابدا وهو التوحيد الخالص فاعتقدوه
وصدقوه وتفهموه باذن الله عز وجل الى ان قال عليه السلم لا يدرك مخلوق شيئا الا بالله ولا تدرك المعرفة الا بالله والله خلو من خلقه وخلقه خلو
منه الحديث والحاصل من جعل الوجود حقيقة في نفس الامر فلا يجعله عارضا لا خارجا ولا ذهنا واذا جعله عارضا فانما جعل شيئا غيره
سماه وجودا ومن جعله صفة فالامر على العكس ومخالفة الذهن للخارج مخالفة للواقع في احد الطرفين والله سبحانه ولي التوفيق **قال** ولنعلم
ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود واما نحن فلا نحتاج الى هذا التمحل لما قررنا ان الوجود
نفس الماهية عينا وايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع ههنا فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية
ووجودها من باب التوسع والتجوز لان الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف
الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادة وصورة عقليتان **اقول** ما
ذكره على مذاق القوم سوء ما اخذ قولهم بما سمعت كما يظهر لمن تتبع كلامه وفهم مرامه والقوم لم يسلكوا مسلكه وان شيعي بهم واحد كما قال امير المؤمنين
عليه السلم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا انفاد لها قوله ان الوجود
نفس الماهية عينا قد مر تفنيد الكلام ونقول ايضا اذا كانا متحدين في زيد في الخارج هل لزيد حقيقة يعرف بها وحدة حقيقية يعرف بها غيرها ام لا فان كان
حقيقة وحدة حقيقية غيرها فانهما صفتان خارجيتان ولا يقول بهما الا انهما المادة والصورة او الحيوان والناطق لان زيدا لا يعرف ولا يجده الا
بهذين ثم هذان المتحدان هما الان هما ام غيرهما فان كانا الان اياهما فالاتحاد المدعى مجازي فزيد مركب منهما ووقوع الطاعة والمعصية من زيد يشهد له
بذلك كما تقدم وان كانا غيرهما فظاهر البطلان لانه لا يقع عليهما حتى التحليل الا باعتبار ما قبل الاتحاد وان كان اجل لوقوع الموجبة لا لرفع انه
الاتحاد في الخارج كما هو شان كل اثنين متغايرين المفهوم وان كان الاتحاد من قبيل اتحاد الجنس والفصل في النوع البسيط كما هو مراده ودعته برهانا
وفيما نبا ايضا نظر في حقيقة احدهما وجود وماهية والاخرى حصته من الجنس والفصل وعندنا ثلاثة لانك كيف تصنع بها وبالمادة والصورة
فلعلها الاولى لها الثانية ام غيرها او يجعل الجميع ثلاثة لم واحد تكثرت باعتبار التعبير او جهات التعبير عنها وعلى تقدير التعدد فيها التي يعرف بها زيد
نجد قوله بما يظهر لك واما قوله الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فقد تقدم ان هذه العبارة لا تؤدي مطلوبه لان مطلوبه ان الوجود هو الشيء
من حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام او ثبوته بنفسه لا بغيره كما في ما تقدم من ان الوجود وجد بنفسه والماهية وجدت به وعبارته هذه بعد للمقام ولانه

وجد بنفسه والمهية بجعل به الثوب وقوله هما مادة وصورة عقليان يعني ان النوع في الاصل مركب حقيقة من الجنس والفصل وهما في الخارج متحدان في الوجود
ويريد بالنوع الحقيقي الذي تنقسم افراده وانما خص البسيط كالعقول مما لا تنقسم في الاتحاد وان كان يحصل افراده من مركب كالانسان لان افراده
حصة جنسه وفصله متحدان في الوجود الخارجي مع كونهما موجودين باتحاد الوجود بالمهية في الخارج مع كونهما موجودين في اتصاف الاتحادي
من قبيل اتحاد الجنس بالفصل في الخارج في النوع البسيط فان اتصافا جزئية مع تحققهما في الخارج اتحادي مثلا من حيث هما خارجيان الا من
حيث هما مادة وصورة عقليان فانهما من هذه الحيثية لا تحقق لهما في الخارج وعلى الظاهر من كلامه في التمثيل هنا الا فيما تقدم ان الوجود كالجنس
والمهية كالفصل بعكس ما يفهم من تمثيله فيما تقدم فعلى هذا ان كانا هما المادة والصورة كما نقول او كالمادة والصورة كما يقول لزم اطلاقهما فيهما
ولعله اراد المعروض لهما وتسمية حصة الجنس والفصل بالمادة والصورة في قوله من حيث هما جنس وفصل الا من حيث هما مادة وصورة عقليتان
دال على ان حصة الجنس عنده هي المادة والفصل هو الصورة كما هو عندنا لانا نريد بالمادة هو ما يتركب منها الشيء مع الصورة وليس الوجود والمهية
غيرهما وصريح كلامه انهما غيرهما وعلى كل تقدير فان اراد بالاتحاد التركيب فهو حق على الحد معنى ما نريده هو ان الشيء مركب من المادة والصورة اي من
حصة من الوجود والمهية يعني الاولى التي هي الانفعال لانها مهية الوجود لا مهية الموجود التي هي الثانية والحاصل انا نسلم اتحادهما بمعنى التركيب
وان جهتي المركب بوجوده ومهيته لا مهية الموجود كما يريد المصنف والقوم ولكن التمايز في ظرف التحليل بما التمايز في ظرف الاتحاد من الموجود في ظرف
التحليل شيئا باعتبارين احدهما الوجود ومهيته في ظرف التحليل وهي عارضة له لانها انفعاله وثانيهما الوجود الذي هو حقيقة الشيء من حيث هو
هو المعروض ومهية الشيء وهي حقيقته من نفسه وهي عارضة له لان الله سبحانه كان في الازل الذي هو ذاته وحده وهو الذاكر له لا مذكور وكان اول ما
ذكره زيد امثله ذكره في مشيته بكونه اعني وجوده ثم ذكره في ارادته بعينه اعني مهيته فهما المشية في زيد هو ذكر الله سبحانه له الاول وهو قول ابي الحسن
الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول والحديث فهذا هو التركيب الحقيقي الحقي بعالم التكوين من عالم التشريع فيما لا يزال
قال المشعر السابع في تخصيص افراد الوجود وهو بيانها اذ على سبيل الاجمال اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة نوعية بسيطة لا
انه كلي طبيعي يعرض لها في الذهن احد الكليات الخمس المنطقية الا من جهة المهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي هي فان نقول تخصيص كل
فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي بل لتجلياته اما بمراتب من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات واما بامور لاحقة
كافراد الكائنات اقول ذكر في هذا المشعر جوابا عن سؤال مقدر هو انك حاكم بان الوجود حقيقة بسيطة متحصلة ليست كلية بل متحصلة
بذاتها في الخارج فما هذه الافراد المتكثرة المتمايزة فقال قد علمت يعني مما برهنا عليه سابقا ان الوجود من حيث هو حقيقة نوعية بسيطة ليست
ذات افراد مختلفة من حيث ذاتها او يكون قولنا نوعية نريد به انه كلي طبيعي اي مطلق غير مقيد بعموم وخصوص بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطبيعية
في الذهن احد الكليات الخمس اعني الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام المستعملة على اصطلاح اهل المنطق الا من جهة المهية المتحدة
بها اذا اخذت من حيث هي هي فان المهية من هذه الحيثية تعرض لها تلك الامور الكلية وتلك التعدد والكثرة لامتيازها عن الوجود فهذه
الامور التي لا حقيقة لها في الحقيقة واذا اتصف بها حينئذ الوجود كان بالعرض لان تلك الامور غير لاحقة به في الحقيقة فعند اعتبار الامتياز
تعرض هذه الامور له كما يعرض هو للمهية حينئذ واقول هذا وامثاله قد تقدم منه وقد تقدم فيه ما عندنا من انه في الطرفين معروض وانما يعرض
لها منه فانما هو صفة من صفاته واثر من آثاره وان الطبيعة النوعية فيه لها حقيقة وان له مراتب كل سفلى شعاع من العليا لا يزال فاعلها الى رتبة
دان فشيء من ذاته كالمرضعات لها ولا يصعد سافل منها الى رتبة عال فيجيء منه وان منه الغيب المجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية ومنه عنهما وعن
الصورة ومنه التقيد بهما اي بهما من المواد العنصرية والمدد الزمانية وان التميز في رتبة من رتبة فهي حصص منها تميز بمشخصاتها وقوابلها من
قوابلها الاعمال وملائماتها ومتمماتها قوابلها الوقت والمكان والرتبة والجهة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب والاعمال
والاقوال والافعال والاحوال فقبولاتها موادها وقوابلها صورها كل شيء بحسبه من اول الوجود الى آخر الوجود كالعقول والارواح والنفوس والطبايع
والمواد والاشكال والاجسام والنبات والمعادن والعناصر وكل ذلك موادها وجوداتها وصورها مهياتها وجوداتها وكلها مركب من

فعل الحق

فصل الله ونور الله تعالى حقايق وجودية ومن حيث نفوسها وانيّاتها مهيّئة عينيّة وقد كررت هذا المعنى مرارا خوفا من الغفلة عند طلب التوحيد الباطنيّة
فيه كل ميسر لما خلق له ومن ذلك تقرير ان العقول والمجردات التي هي عندهم البسائط يشاركون بصفاتها صفات الواجب تعالى فيها كل على انه جامع
من جميع المواد والصور والتركيبات وما بالفعل وما بالقوة والتجدد والتدريج وغير ذلك الا انها فيها بحسبها من النورانية والقرب الى التجا
الى غير ذلك وانما خفي عن ابناء البصائر بصدد ها وتدبيرها لسعتها وكبرها وبطونها ودرها لما كان ما بالفعل منها فيه وتقضيه اوسع
من المدارك والمشاعر تناهت دونها وتاخرت عنها العليتها وما بالقوة منها اثار مقارناتها المتعلقاتها واثارها كان لا يحسّ بها ويحددها
ما كان معلوما لما بالفعل فعلها فلاجل ذلك كان من طلب بيان ذلك قاصرا عنه لعظم شانها بالنسبة الى ذلك الطالب انما يدرك ذلك
منها من طلبه من اثارها فان الاثر يشابه صفة مؤثره التي هي منشاء ذلك التاثير وقوله فانا نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته
كالوجود التام الواجبي جل مجده صريح بان الوجود الواجب تعالى فرد من افراد تلك الحقيقة وتلك الافراد تميز بعض افرادها عن بعض تعينا
وهو عز وجل لشدة تماميته وغنا المطلق عن كل ما سواه كافتيته بنفسه لاستغنائه عما سواه وقد تتعين بعض افرادها بخصوص مرتبته من
التقدم والتاخر والكمال والنقص اي بتاخرها عن رتبة من لا يتناهى سبقة وتقدمها على غيرها وكمالها بالنسبة الى من بعدها ونقصها عن
الكمال المطلق الذي لا يحتمل النقص بوجه لا من ذاته ولا بالنسبة الى غيره فبهذه الاعتبارات خاصة تعينت لبساطتها وعدم حاجتها الى التكميل
وتتميم من غير مفيضها كالمبدعات الكلية الاولية التي لا ينظر بكمالها شيئا لتجردها عن الاستعداد والاضافات ولهذا قد تشارك الواجب
بعض ما تفرد به كما ذكره المصنف في اول هذا الكتاب في قوله في مسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الوجود اشير الى ما ياتي بعضه منه الكلام
ومراده انه والواجب في غاية البساطة وبسيط الحقيقة كل الاشيا وقد تكون بعض افرادها كسائر افراد الكائنات يعني غير المجردات كالعقول
يعني تتعين تلك الافراد بامور غير هوياتها تلحقها وترتبط بها وبها يتميز بعضها عن بعض وتلك الامور هي الامور المشخصات لسائر الاشخاص
والمنوعات لسائر الانواع والمجنسات للاجناس فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تتمايز افرادها بشدته مشخصات الفرد الاكمل هو الواجب
يتعين بذاته خاصة لشدة كمال غنائه والمبدعات كالعقول تتعين بنفس مراتبها بالنسبة الى بعضها من التقدم والتاخر والكمال والنقص
وسائر افراد الكائنات بما يلحقها من الحدود والنسب والاوضاع وما اشبه ذلك واقول وانت اذا طلبت الحق وتفهمت هذا الكلام تبرأت
من هذا المذهب لان الاعتقاد المبني على الاشتراك المعنوي في الوجود لان هذا هو القول بوحدة الوجود التي اجمع العلماء على الحكم بتكفير معتقدها
والحق الحقيق بالاتباع هو ان وجود الله سبحانه وحده لا شريك له ولا يدخل في عموم ولا يدرك له مفهوم ولا يعرف احد من خلقه شيئا مما هو
عليه الا بما دل على نفسه على السن انبيائه وحججه عليهم السلام فان قالوا بقول صريح لا يتأوله الجاهل فضلا عن العالم فقل به واما ما يحتمل
فلا يجوز ان تصير اليه بحال من الاحوال سوى ان ترده الى المحكم من قوله ليس كمثله شيء واعلم ان الرجل العالم له قدرة على التصرف في الكلام بحيث
يعجز الجاهل عن رده وان كان باطلا فهذا الميزان على ما يعرفه العامة من ظواهر اقوالهم عليهم السلام ولا تأول الكتاب والسنة على عبارات اهل الضلال
فان القرآن ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه واذا رجعنا في هذا الكلام الذي اشار اليه هو واصحابه ووزناه بميزان المنطق عليهم السلام
رأيته باطلا وكيف يكون شيء واحد له افراد متعددة يصدق اسم تلك الحقيقة في حقيقة الوضع والاستعمال من باب التواطؤ على الله تعالى وعلى
العقل وعلى الحجر اشتراكا معنويا بمعنى ان تلك الحقيقة البسيطة الواحدة موجودة في كل واحد من الثلاثة بالتواطؤ لا فارق بينهم الا الشدة
والضعف واما ما اشار اليه من احوال المبدعات فقد دلت الادلة القاطعة انها مخلوقة وان فعل الله عز وجل بالنسبة الى المصنوعات بوضع
واحد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وانه ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا وقد قال تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالتجرد والنقص والتركيب والتأليف والتقدم والتأخر والتمام والنقصان وغير ذلك اشيا كائنة
عند الله في خزائنها من الممكنات وحيث ان موجودها في الاجسام السفلية فلا بد ان تكون هنالك وانما ينزل سبحانه الى قوابلها بقدر معلوم فكل
ما في الجماد والنبات والحيوان ففي العقول من جميع اطوار ذوات الاركان الاربعة والخلق والرزق والممات والحياة في كل شيء بحسبه القاصر

الاربعة

ثمّ رتبه كما اشرنا اليه في الفوائد والحاصل اجمل لك انّ المعبود الحقّ عزّ وجلّ سبحانه ليس كمثله شيء وما سواه فهو مخترع الوجود كان ولم يكن من شيء فانّ ذلك
وكلّ ما ابدع من تحت هذا الاستواء فهو مؤتلف مركّب لا انّه كالشيء بحسبه قلّة وكثرة ونقصا وتماما ولطافة وكثافة **قال** وقيل تخصيص كلّ وجود باضافته
الى موضوعه والنسبة لا انّ الاضافة لحقته من خارج فانّ الوجود عرض وكلّ عرض متقوّم بوجوده في موضوعه فكذا حال وجود كلّ ماهيّة باضافتها الى تلك
الماهيّة لا كما يكون الشيء في المحلّ فانّ كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان **اقول** بناء هذا القول على عرضيّة الوجود وتقدّم انّ الوجود العرضي
اضافته الى موضوعه وكونه فيه والمهيّة هي الموضوع فتخصيص الوجود الممكن المخلوط بالمهيّة هو كونه فيها وهو عين كونه في نفسه واليه الاشارة بقوله
لا انّ الاضافة لحقته من خارج بل هو كونه فيها وهو كونه بعينه في نفسه وكذا حال وجود كلّ ماهيّة ولو كان على ما اختاره من انّ تخصيص الوجود الحقيقي
بالامور اللاحقة لقال وكذلك وقوله لا كما يكون الشيء في المكان او في الزمان مبنيّ على ما اختاره المصنّف من كون التخصيص بالامور اللاحقة لانّ الوجود عنده
ليس بعرض ليكون متخصّصا بكونه المتقوّم به فيتخصّص باضافته الى معروضه بل لمّا كان متّحدا بالمهيّة عنده وجب ان يكون المخصّص من الاضافات
اهل القيل لو قاسوا الوجود في المهيّة بكون الشيء في المكان او الزمان للزمهم ما قال المصنّف فانّه في نفسه غير كونه مثل كون الشيء في المكان او الزمان
فيتحقّق بكونه في نفسه ويتخصّص بكونه في المكان او الزمان كما يقوله هو ولو قال بعرضيّته كاصحاب القيل للزمه ما قالوا من تخصيصه باضافته الى المهيّة صحّ
والحاصل انّا قد اشرنا سابقا من انّ المميّزات والمشخّصات كثيرة وبعضها ظاهر الحال غير المشخّص وامّا في الحقيقة فهي جزء مهيّته لانّها هي فصله والفصل
في نفس الامر مركّب من اشياء كثيرة لانّه هو الصورة كلّ فانّها معنويّة وصوريّة فالمعنويّة تتركّب من اوضاع هندسيّة كالاستعداد للعقل المدرك
للكلّيّات مثلا والعلم والفهم وهيكل التوحيد المركّب من حدود كثيرة كالايمان والاسلام والعمل الصالح والقول الطيّب والافعال الجميلة والزهد
والعفّة والرضا بالقضاء والتوكّل والتسليم وهكذا ممّا تكفّل به علم التوحيد وعلم الاخلاق وعلم الشريعة فهذه وامثالها حدود ذلك الفصل
المعنوي ومثل النطق والاستقامة في الصورة وما عليه تركيب الصورة البشريّة ظاهرا وباطنا وعلما وعملا وقولا وفعلا فالوجود هو المادّة
والمهيّة قابليّته للايجاد وتلك القابليّة انفعاله وله اسباب ودواعي ومتمّمات ومكمّلات ومتمّمات ذلك الانفعال واسبابه الكمّ والكيف والمكان
والوقت والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب والاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات فاذا توفّرت تمّت القابليّة فكان المصنوع
بمقتضى القابليّة فاختلفت الاشياء باختلاف هذه الامور في الاشخاص شدّة وضعفا وكثرة وقلّة وصفاء وكدورة واستقامة واعوجاجا
وما اشبه ذلك وحصّة الوجود هي لقبول المعروض وهذه هي القوابل وهي شرط تعلّق الفعل بالمفعول وكلّها حدود الانيّة واجزاء المهيّة والكلّ
هو الوجود بلحاظ انّها اثر فعل الله سبحانه قائمة به قيام صدور وهي المهيّة بلحاظ الانيّة والهويّة فالشيء له اسمان بلحاظين بلحاظ الاوّل نور
وبلحاظ الثاني ظلمة ولا جزء ان مركّب منهما مادّة هو وجود وصورة هي مهيّة وهي تلك الامور المذكورة بمجموع هذين الجزئين هو ذو الاسمين
باللحاظين واعلم انّي قد كرّرت مثل هذا في مواضع فيما مضى وانكره فيما يأتي ان شاء الله تعالى تنبيها للغافلين وبيانا هذه حتّى تكون مشاهدة عيانا
يضيق به الوقت لكثرة ما يتوقّف عليه بيان هذه الامور وطولها مع صعوبة المأخذ وخفاء الادلّة لدقّتها لانّها انّما تعلم بدليل الحكمة لا بالمجادلة
بالتي هي احسن ولو حصلت المشافهة كان هذا الطويل هو القصير وجمع لك القليل كلّ الكثير الّا انّ المشافهة تطرد العصا فيه بقطع الشجرة لا
بالتنفير والى المصير **قال** وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة او قياس نسبة الوجود الى المهيّة بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مرّ مرارا لانّ
قوام المهيّة مجرّدة عن الوجود وانّ الوجود ليس الّا كون الشيء لا كون شيء لشيء كالعرض الموضوع او كالصورة لمادّتها ووجود العرض في نفسه وان كان
عين وجوده في موضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانّه نفس وجود المهيّة فيها المهيّة فكما انّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان
وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بانّ كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا
الفرق حاصل بين وجود العرض وبين وجود الموضوع فانّ الوجود في الاوّل غير الوجود في الموضوع وفي الثاني عينه **اقول** فيه تسامح الظاهر منه انّ كلامه
ليس جاريا على التحقيق لانّه قاس نسبة الوجود الى المهيّة بنسبة العرض الى الموضوع وهو قياس فاسد لانّ المهيّة مجرّدة عن الوجود اصلا ولا قوام لها في
نفسها اذ الوجود ليس ثبوت شيء لشيء ليكون ثابتا لما هو شيء قبل النسبة وانّما هو اثبات الشيء وكونه وامّا وجود العرض فهو اثبات للجوهر وكذا اثبات الصورة

فاذا تمهّد المراد من كون نسبة الوجود الى الماهيّة نسبة اتّحاد سواء تجوّد الوجود بنفس الوجود ووجد الماهيّة بنفس الوجود فالوجود نفس الماهيّة ولعلّنا عندنا ان تقول
وجود الماهيّة هو وجود الوجود الّذي هو الوجود ولا كذلك العرض فانّ العرض وان كان وجوده في الموضوع وحصوله فيه لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع
يحتمل انّ المصنّف يشير بالتسامح والتساهل انّ القبيل ليس بيّنا في ظاهره كما سمعت الّا انّه يمكن تصحيحه بان يقال انّه يريد انّ الوجود لمّا كان عرضا
للماهيّة في الحقيقة كان مخصّصها تابعا لتخصّص ما نسب اليه من الماهيّات الاخر ولو فرض انّ توابع ولواحق لحقته كانت سببا للتخصيص فانّما هي لواحق
للماهيّة وتوابع لها لم تنسب اليه الّا بالعرض فصحّ انّه انّما تخصّص لا انّه لا يظهر من عبارة القيل وانّك اذا تاملت كلام المصنّف مثل قوله مجرّدة عن الوجود
ظهر لك انّ الوجود فيما اراده في لا زمه عارض في الواقع وانّما لم يلحظ العروض في الخارج لعدم تحقّقها بدونه اصلا كما قال لا قوام لها مجرّدة عن الوجود بل
على هذا انّه انّما يتعقّل الّا في الذهن كان عارضا لانّ التحليل انّما يقع في الحقائق وانّما يفرق المجتمع منها وهذا ظاهر من كلام المصنّف في خلال عباراته وانّما عبّر
بالاتّحاد ولو كان قاصدا انّه حقيقة الشيء لا ينافي هذا كما مثّل به فيما سبق بالفصل فانّ الفصل وان كان متّحدا بالجنس في الخصوص حتّى اذا ثبتا من
الشيء الّا انّه عارض للجنس بهذا لا بأس به لو اراده لكنّه يحتاج الى تحقّق كونه اصلا وانّ الماهيّة كما يذكر فيما بعد تابع له ليس لها جعل غير جعله وبما ذكرنا
قبل ما يفهم منه هذا الدعوى لو اراده ونحن نبيّن انّ الوجود معروض هنا خارجا وانّ الماهيّة عارضة كذلك وانّها متحقّقة في الخارج معه متقدّمة
منه اضافة الامر باتّحاد وانّها نفس الفصل ونفس الصورة في الماهيّة الاولى وانّ لها جعلا على حدة غير جعل الوجود الّذي مرتّب عليه وهو لو ثبت
قولنا الماهيّة يشير به الى انّ ما ذكرنا في الوجود انّما في الوجود الّذي له ماهيّة مغايرة له وهو احتراز عن الوجود الحقّ تعالى وانّه لو احترز عن ذلك لتحقّق الفهم
الّذي ما ذكر من الوجود بحيث لا حصر فيه عنده وجود الانسان والحيوان لكان اولى وباقي كلامه معناه ظاهر ممّا ذكره غير ظاهر بالنسبة الى كون الوجود
اصلا فانّه فرق بين كون الشيء في نفسه كالوجود في الماهيّة وبين كون الشيء للشيء كالعرض ولم يفرق بانّ الوجود معروض وقوله فانّ الوجود في الاوّل غير الوجود
في الموضوع لا يريد به ظاهره لانّه ينافي تصريحه بانّ وجود العرض بعينه وجوده في الجوهر بل يريد انّ وجود العرض في الجوهر في نفسه **قال الشيخ** في
التعليقات وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها سوى انّ العرض الّذي هو الوجود لمّا كان يخالفها لحاجتها الى الموضوع حتّى يصير
موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجودا لم يصحّ ان يقال انّ وجوده في موضوع هو وجوده في نفسه بمعنى انّ للوجود وجودا
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى انّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير
**اقول** قول الشيخ في بيان الاعراض بمعنى انّ تبقى تستحقّه من الوجود بعينه انّ حظّها منه حصولها في موضوعها وقد تقدّم كلامنا في هذا وجود
ولا يخفى على البصير انّ مراده من الوجود غير حقيقة الشيء وان قالوا بالسنتهم فانّ حقيقة الحمرة ليس هو حصولها في الثوب انّما حصولها
فيه ثبوتها له وان اريد به ما يتحقّق الشيء فكما قال الحكماء انّ وجود الجوهر من تمام قابليّة العرض للوجود فيكون من متمّمات قابليّته ومع
هذا كلّه يكون الوجود مقبولا على ما يلزمهم وهم يجعلونه قابلا على ارادة مائة التحقّق تكون مادّة العرض مثلا لو نا يتوقّف ثبوته خارجا على وجود
المحلّ لوجود المحلّ من حدود الصورة لانّه هو ذات المادّة ومعلوم البطلان وكون العرض لا مادّة له غلط فاحش انّ كلّ محدث فله مادّة وصورة لانّهما
علّة الصورة علل الماهيّة وما قيل انّ الشيخ لا يريد بكلامه اثبات كون الوجود عرضا لانّه نفاه لكنّه قد تسامح في الكلام لانّ العرض هو ما يكون وجوده في
نفسه عين وجوده لغيره ولمّا ثبت انّ الوجود اثبات الشيء للشيء فقد نفاه حيث قال فالوجود الّذي في الجسم هو موجوديّة الجسم وانّما اطلق عليه العرض
باعتبار عروضه للماهيّة في ظرف التحليل ليس بشيء لانّ عبارته صريحة في انّ الوجود مثل سائر الاعراض وانّما فارق الاعراض بهذه الصفة الخصوصيّة
حاجة الاشياء اليه وعدم استغنائها عنه واستغنائه عنها وهذه الخصوصيّة علّة من دليل الخ والّا لما حصل فرق بين الاعراض في انفسها اذ الكلّ في نفسه
محتاج الى المحلّ وهذا العرض الخاصّ الّذي هو الوجود يحتاج المحلّ اليه لقوامه ولا يلزم الدور لاختلاف الجهة كما قلنا في توقّف الكسر على الانكسار
او الانكسار على الكسر لا دور فانّ الكسر يتوقّف على الانكسار في الظهور فهو من علل وجوده والانكسار يتوقّف على الكسر في التحقّق فهو من علل ماهيّته
لذلك قال لمّا كان يخالفها لحاجتها الى الموضوع حتّى تصير موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجودا لم يصحّ ان يقال انّ وجوده في موضوع
هو وجوده في نفسه يعني انّه لو كان كذلك لكان للوجود وجود غير ما هو هو كما يكون للبياض فلذا قال بمعنى انّ للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود

بل معنى ان وجوده في موضوعه نفس وجوده في موضوع فلذا كان مخالفا للاعراض وان كان عرضا في نفسه ثم نص على كونه عرضا بقوله وغيره من الاعراض
وجوده في موضوعه وجوده بذلك القدر اي من العرض يعني وجود الحمرة في الثوب هو وجود هذه الحمرة التي في هذا الثوب وحمل كلامه على عرضية التحليل
خلاف صريح كلامه واستشهاد المصنف بقول الشيخ في كون العرض وجوده عين حصوله في الموضوع فلا يكون وجود الموضوع عين حصول العرض
فيه بخلاف الوجود فان وجوده في المهية نفس وجود المهية وبناء المأخذ انه ان حكم بالاتحاد فذلك المراد والا لزم ان يكون لها وجود غير نفس الوجود كما
في المعروض فيكون لها وجودان فلا تكون متحصلة به هذا خلف ولقائل ان يقول ان الشيخ لا يلزم من كلامه انه يريد الاتحاد لجواز ان يكون اراد انها
لا تتحقق الا بعرضه عليها عروضا اشراقيا كعروض نور السراج على الاشياء الموضوعة في المكان المظلم فانها لا تظهر قبل الاشراق فيجوز ان
تكون ثابتة قبله كما قال من يفرق بين الثبوت والوجود او يكون من قبيل الشرط فانه لا يتحقق المشروط بدونه وان كان خارجا عن مهية المشروط فلا
يكون في كلامه ما يدل على الاتحاد فانه من المشائين والظاهر من كلامهم عرضية الوجود وانه عرض قائم بالمهية كالسواد القائم بالجسم وكونه انما
قال على مذاقهم خلاف الظاهر **قال** وقال ايضا في التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض اذ
لا يكفي فيه البياض والجسم اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارات وامثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه
ليس من الاعيان وحرفوا الكلم عن مواضعها واني كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل المهيات واعتبارية الوجود حتى هداني ربي وأراني
برهانا فانكشف لي غاية الكشف ان الامر فيها على عكس ما تصوروه وقرروه فالحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي
سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة فالوجودات حقايق متأصلة والمهيات هي الاعيان الثابتة
التي ما شمت رائحة الوجود ليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبرياؤه الا ان لكل منها نعوتا ذاتية
ومعاني عقلية هي المسماة بالمهيات **اقول** قوله فالوجود الذي في الجسم الخ يدل بظاهره انه ليس كالاعراض لان قوله لا كحال البياض في
الجسم في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم يعني يحتاج في تحقق الابيضية الى امر ثالث غيرهما وهو حصول البياض للجسم الذي هو وجود
البياض بخلاف الوجود فانه يكفي في انه لا يحتاج في وجود المهية الى شئ ثالث غيرهما بل هو كاف في ذلك فليس كالعرض الا انه في تلك
الخاصية التي ثبتت له بالدليل وهذا هو المعروف من رأي المشائين وان اختلفوا في اعتبارية الوجود او تحققه في الاعيان عارضا للمهيات
ولا شك انه اذا اريد به ما به الكون في الاعيان باطل وراجع ما قلنا سابقا والمصنف حمل كلام الشيخ على ان مراده ان الوجود متأصل
وليس عارضا اصلا وانما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل العقلي وانا اقول ظاهر كلامه انه عارض وان كونه عنده ليس كساير الاعراض
لاستغنائه عنها وحاجتها اليه تماما سوى ما قلنا من ثبوت هذا الحكم له بالدليل ولا منافاة بين كونه كذلك وبين كونه عرضا غير متأصل كما ذكرنا
ولما قلنا ان التحليل اذا كان صحيحا لا يكون بخلاف الثابت خارجا لانه تفريق بين المتلازمين لا تغيير لحقايقهما فيجب بينهما التطابق واما
قوله ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد الى اخره ففيه ان كان المراد يتحصل من اللفظ بمنطوقه او بمفهومه فهم قد فهموا ذلك وقد
كما قالوا وان كان في نفسه لم يضع لفظا يدل عليه في كلامه فلا شئ اخر واما قوله الحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم فلعله يشير به الى انه كان
في سالف الزمان يفهم من كلام الشيخ ما فهمه اكثر المتأخرين ولعله كان فهم من قول الشيخ استغناء الوجود عن الوجود ومن قوله فالوجود الذي في الجسم
هو موجودية الجسم انه امر اعتباري كما هو رأي القائلين باعتباريته بان وجود زيد هو اعتبار موجوديته وكان قد فهم هذا فلما فهم عينية الوجود
نسب فهمه الاول الى الوهم ونسب فهم المتأخرين في عدم القول بالعينية الى عجزهم عن ادراك المراد من كلام الشيخ والظاهر ان العينية لا يدل عليها
كلام الشيخ بظاهره الا على سبيل التأويل وانما يدل كلامه على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الخارج واما التأويل والتوجيه فباب واسع
وقوله فالوجودات حقايق متأصلة يريد الا ما هداه الله سبحانه اليه ودل عليه وهذا صحيح في كون الوجود حقيقة متأصلة لا اشكال فيه وانما
الاشكال في المصداق فالمصداق عنده اي لفظا فمرة يريد منه المعنى البسيط المعبر عنه بهستي بلغة الفارسية وتارة يريد به المطلق
اي المعنى المصدري يعني الكون في الاعيان وتارة يريد المفهوم العام وهو المطلق الاصطلاحي الصادق والحادث الحاصل انه نقلنا سابقا

ثم اشارة الى ما يريد به ونحن اذا اردنا به ما به التحقق من انا ان الكلام الا في الوجود الحادث لانه مبلغ علم جميع الخلائق ومن تجاوز هذا الحد فقد هلك
واهلك واذا اردنا به الحادث فمرة نريد به المادة المطلقة والحيثية ثم والاولى اعني حيثية ربي انفعاله وربي تعلقه ومرة نريد به المجموع منهما فباعتبار
كونه اثر الوجود وباعتبار كونه انه هو ماهيته هذا مجمل القول وقوله والمهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود اصلا قيل معناه انها
هي الاعيان اي الموجودات الخارجية بواسطة الوجود الثابتة في الذهن بالذات ما شمت رائحة الوجود بالحقيقة ومن حيث ذاتها فانها بالحقيقة هو الوجود
هو الوجود ويحتمل ان يكون قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اشارة الى هذا انتهى وقيل انها عنده موجودة في الاعيان حقيقة بمعنى انها ليست من
الامور الاعتبارية الصرفة كالفوقية ونحوها ومعنى عدم تاصلها على زعمه عدم مجعوليتها بالذات بل اثر الجاعل بالذات وما يترتب عليه هو الوجود لكن توجد
بكل مرتبة منه بحيث يكون ذلك وجودها فان المهية متحدة بالوجود في الوجود بحيث ذلك الموجود الى شيئين في العقل واذا قال ان المهية امر اعتباري
فمراده ذلك هذا باعتبار ان الامر الاعتباري كما هو تابع بوجوده ما ينتزع منه فكذلك المهيات بالنسبة الى الوجود وان كان بينهما فرق من جهة اخرى
هذا ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله انتهى وقال المصنف في كتابه الكبير في آخر فصل عقده لتحقيق اقتران الصورة بالمادة بهذه العبارة فما يحصل
في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لامر زائد بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع الموجود
اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان
ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء آخر متميز في الواقع انتهى وفي مواضع من ذلك الكتاب ما يدل
على انها امر اعتباري كالفوقية وكل امر منها مختلف وظاهر قوله في هذا الكتاب هنا هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود يحتمل
انه يريد انها متحققة في الخارج من قوله الاعيان الثابتة ولو احتمل ارادته بالثابتة ما ثبتت في العلم الازلي وقوله ما شمت رائحة الوجود
يعني الاعيان لم يكن بعيدا ويحتمل انه يريد انها امور انتزاعية اعتبارية كالفوقية من قوله ما شمت رائحة الوجود وقوله ما شمت
رائحة الوجود يحتمل كونها علمية اعتبارية ويحتمل ارادة انها ما شمت رائحة الوجود بالاصالة اذ لا وجود لها وانما هو للوجود وقال بعض
الصوفية في تحقيق لهذا القول الذي ونقلته بعد طول الكلام عبد الملك الوردي قال والمهية هي المسماة عندنا بالعين الثابتة ان اعتبر ثبوتها
في العلم الازلي بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها وقد تطلق الحقيقة على المهية مطلقا مجازا وقول العامة مهية
الشيء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يتحقق في نفسه بل هي نوعية والشيء ما له التحقق فافهم انتهى والحاصل ان الظاهر من كلام المص ان الوجود
متحد بالمهية مع كونها موجودة خارجا فيكون قوله ما شمت رائحة الوجود انها موجودة بالتبع بمعنى انها مجعولة بجعل الوجود وقد ذكرنا
في الفوائد منع تحقق الجعل المركب على دعويهم وانما الموجود الجعل البسيط لان المجعول ان كان وضع له اسمان مختلفا الدلالة لزوما لمفهوم بحيث
يفهم ان المجعول شيئان فلا بد من جعلين اذ يمتنع ايجاد شيئين مختلفين بفعل بسيط غير مختلف كما يمتنع ايجاد ا بحركة كتابة ب لان الحركة التي
تصدر عنها ا يمتنع ان يصدر عنها ب ا دج بل في الحقيقة ان ج لا يمكن كتابتها بوجه واحد من راس حركة بسيط بل لا بد من ثلاثة ومثل
ايجاد يد زيد فالحركة الايجادية التي صدر عنها انملة الابهام غير الحركة التي صدر عنها العقدة التي تلي الانملة وهما غير ما وجد به الظفر فما به
الوجود غير ما به المهية ولذا كما نقول الوجود اولا وبالذات والمهية ثانيا وبالعرض نقول ما به الوجود اي الجعل الذي به الوجود اولا وبالذات الجعل
الذي به المهية ثانيا وبالعرض وما بالذات غير ما بالعرض وقد قلنا ان الوجود يدور على جعله على التوالي والمهية تدور على جعلها بخلاف التوالي وما
بالتوالي غير ما بخلاف التوالي وفي الحديث قال له اقبل فاقبل وقال للجهل اقبل فادبر وهو اشارة الى هذا فافهم قوله وليست الموجودات الا اشعة
اضواء النور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبرياؤه المعروف منه ومن غيره من كلماته مما رايته في كتبه وما سمعت من النقل عنه انه يريد بكون الموجودات
الحادثات اشعة واضواء من النور الحقيقي انها بارزة من ذاته كبروز الاشعة من جرم الشمس بغير فعل ولم تكن مسبوقة بشيء الا بذاته ولو كانت بفعل
بفعل لكانت مسبوقة بذلك الفعل كل حادث وهذه الوجودات لم تسبق بحادث فهي اظلة القديم او من سنخه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واصل هذه
المذاقات الفاسدة من القوم من الصوفية فوقعوا في هذه المقالات الشنيعة ومن هذا ما قال الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب المجلي قال واعلم ان

من جملة ما استدل بها اهل هذه الطريقة على ان الوجود المطلق هو الواجب لذاته انهم يقولون كل ممكن قابل للعدم ولا شيء من الوجود المطلق بقابل للعدم ينتج
لا شيء من الممكن بوجود مطلق وينعكس الى لا شيء من الوجود المطلق بممكن فيكون واجبا لذاته وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى
مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم فالقابل له هو الماهية ولا وجودها ولا زوال الوجود في نفسه وارتفاعه عن نفسه ممكن لان العدم لا يتحقق حتى
يعرض للوجود والا لزم انقلاب الوجود الى العدم وهو ممتنع فالقابل له هو الماهية ويكون مقبولها زوال الوجود عنها والمطلق لا يحتاج الى ماهية تقوم
بها ليمكن زواله عنها واقول قولهم ولا شيء من الوجود المطلق بقابل للعدم غير مسلّم بل ممنوع لانه ان اراد به ما يتناوله الاسم فهو ممنوع وهو
عين الدعوى وان اراد بالمطلق معنى البحت الخالص فهو مسلّم الا انه يبطل القياس فان الشيء مركبا يستعمل في المتعدد ولو بالاعتبار ولو بلحاظ
معنى الكلي فرضا واعتبارا ذهنا وخارجا مطلقا ثم قال في التحقيق الممكن لا ينعدم وانما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه والمحجوب يتوهم انه
ينعدم وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود وليس في الحقيقة واحد لا تكثر فيها وافرادها موجودة باعتبار اضافتها الى الماهيات
والاضافات امر اعتباري فلا افراد لها موجودة لتنعدم وتزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود بعد زواله والا لزم انقلاب
حقيقة الوجود بحقيقة العدم انتهى اقول قوله وانما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه صريح في القول بوحدة الوجود وان ظهوره من الباطن
الذي يختفي فيه ولادة فلا تصح سورة الاخلاص بما فيها من قوله تعالى لم يلد ولم يولد وفي الكافي بسنده الى علي بن الحسين عليهما السلام ان اهل البصرة كتبوا
الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد
سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار وان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله
الصمد ثم فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يلد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين
ولا شيء لطيف كالنفس ولا يتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسأمة
والجوع والشبع تعالى ان يخرج منه شيء وان يتولد منه شيء كثيف او لطيف ولم يولد لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج العناصر الكثيفة
من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة من الدابة والنبات من الارض والماء من الينابيع والثمار من الاشجار ولا كما تخرج الاشياء اللطيفة من
مراكزها كالبصر من العين والسمع من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتمييز من القلب وكالنار من الحجر لا بل هو الله
الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته ويبقى ما خلق للبقاء
بعلمه فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد انتهى فتدبر كلامه عليه السلام لتعلم ان كلام ابن ابي جمهور
لم يستند فيه الى اقوال ائمتنا عليهم السلام بل استند الى اقوال الجهال وائمة الضلال فلذا قال ما قال يعني ان وجود الحوادث خرجت منه تعالى عن قولهم
ترجع وتختفي فيه وقوله وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود صريح في دعوى انه حقيقة هي الله فينبغي ان يعيد نفسه افرأيت
من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وقوله بل الزائل اضافتها الخ اخذه من قولهم السابق وليس الوجود
الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم ومعنى هذا هو ما ذكرته لك سابقا من دلالتهم على صدق الالفاظ في
الجملة لان الوجود ضد العدم ولا يجتمع ولا يحل به بل يتعاقبا على الماهيات وهذا اذا اريد بالوجود مصدر وجد فان وجد ضد عدم بلا شك ولكن
الكلام في الوجودات التي هي الذوات وتلك يحلها الا كانت ممكنة العدم وان اراد به المعنى المصدري فقياسهم في الوجود المطلق باطل ولكن منشأ
خطائهم ان الوجود الحق تعالى يصدق عليه لفظ وجود المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست يصدق عليه وجود والمعنى المصدري والمفهوم و
غير ذلك يصدق عليها وجود فاذن الوجود في الحقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعددة وانما التكثر باعتبار الاضافات الى الماهيات كنور
الشمس هو واحد وانما اختلف باعتبار اضافته على الزجاجات المختلفة والاضافات اعتبارية والاعتباري موهوم الحقيقة لا تحقق له الا في الفرض
العقلي فاعقل ما اشتبه بعدما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما يتفاوت وثبت عندك ان الاعتباري لا تحقق له فقل زيد موجود باعتبار وزيد ميت
باعتبار وزيد حي باعتبار وزيد عبد باعتبار ومع هذا كله يقولون هي براهين عقلية قطعية ثم قال واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية لا يكون

أمن

عرضية غاية ما يقال انه يقع على افراده لا على الاشياء المذكورة فيكون مشككا باطلا لان ذلك انما هو باعتبار الكلية والعموم وهو من حيث هو لا عام ولا
خاص ولا كلي ولا جزئي بل التحقيق في اختلافه اكثرا باعتبار اشتداد مراتبه لا كونه حضوره في مظاهر الامكان وكثرة الوسائط يشتد ويضعف الظهور
وكالاثر باعتبار قلتها تشتد نوريته ويقوى ظهوره فيظهر كالاثر وصفاته فيصير اطلاقه على القوي ابلغ من اطلاقه على الضعيف لكن له مظاهر
في العقل كان له مظاهر في الخارج كالامور العامة والكليات التي لا وجود لها الا في الذهن فتفاوته انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي فالتفاوت
لا في نفس الوجود بل في ظهوره وخواصه من العلية والمعلولية وكونه قائما بنفسه وبغيره وشدة الظهور وعدمه واقول لا يخفى كلامهم الدال على ان
حقيقة الواجب تعالى وحقيقة الحوادث شيء واحد لكن لطول التطويل تركت بيان ما فيه من التهافت والتضليل الا ان من تتبع كلامي عرف ظهور فساد
كلامهم كله في هذا النوع لبنائه على شيء من الجهل ومخالفة كلام ائمة الهدى عليهم السلام ثم قال اذا عرفت ذلك فالمهيات كلها موجودة خاصة علية ليست ثابتة
خارجا منفكة عن الوجود كما توهم المعتزلي بل ثبوتها منفكا عن الوجود الخارجي في العقل وكما ان العقل عند التصور ينقطع من الحق وينفي الشيء من غيره
مسبوق بعلمه فهي ثابتة في علمه تعالى وعلمه بوجوده لانه عين ذاته واقول لا نفهم قوله فان الاشياء كلها ذاته ثم قال فلا تكون المهيات شيئا غير الوجود المتعين
في العلم والا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة المتغايرة لانه تعالى الله عنه واقول هو يقول ونفي الشيء عن غيره مسبوق بعلمه فجعلها متغايرة وجعل علمه
ذاته ثم يقول والا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة فان قال انها حاصلة في ذاته حصولا جمعيا واحديا لا يلزم منه التكثر كما يقوله اخوانه الملا محسن والملا
ابو نصر الفارابي وجميع الذين ابى عنهم غيرهم فاقول لهم هو سبحانه يعلم ان فيه شيئا غيره ام لا فان قلت يعلم كانت في ذاته محلا لها وان كان لا يعلم ان فيه شيئا
غيره ولا معه بطل كلما قلتم فلا يكون في علمه الذي هو ذاته شيء غيره كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم الحديث ثم قال بل الحق
ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقائق وصورة تلك الحقيقة في علم الحق هي المسماة
بالمهية والعين الثابتة ان شئت قلت المهية واقول فيه انه قد اختلفت ثابتة وهي حادث فان قلت لا يختلف لانه بل المختلف التجليات قلت ان كانت التجليات
افعاله ام تجليات ذاته وان كانت تجليات افعاله فهل تلك الحقائق المسماة بالمهيات اختلفت حال انها قبل التجلي وبعده ام لا فان لم يحصل اختلاف في
شيء من هذه الفروض لم يتجدد شيء ولم يحصل تجل اصلا وان حصل الاختلاف اما في الذات او في الحال فيهما او من كل يلزم التغير والحدوث ثم قال ولها
وجود في عالم الارواح وهو حصولها فيه ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية ووجود في الحق وهو تحققها فيه ووجود علمي في
اذهاننا وهو ثبوتها فيه وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن ولمرة في الخارج فيقوى الظهور ويضعف بسبب
القرب من الحق والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك وصورها
في اذهاننا ظلال لتلك الصور العلمية حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية او ظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الالهية
ولهذا صعب ادراك الحقائق على ما هي عليه الا على من تنور بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هي
عليه في انفسها ويتحجب عنها بقدر انيته فيحصل التمييز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل بها فانه عرفانه اقراره بالعجز والقصور وعلمه برجوع الكل
اليه انتهى ما اردت نقله من كلامه فقد بين لك انها كلها في ذاته كما قال ووجود في الحق وهو تحققها فيه ولا شك ان هذا التحقق فيه دليل مغايرتها له تعالى
وبين ان الكامل منهم يعني كونه تابعا للاربعي وعبد الكريم الجيلاني وامثالهما يرتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية
الخ يعني الكامل انما تتبعه كونها في ذاته لانه يكشف عنه الحجاب فيراها مرسومة في ذاته فلو لم يرها منتقشة فيه لما حكم بذلك فالاربعي لما كان لم يدرك
ذلك انكرها ثبوتها في ذاته لعجزه عن ادراك ذاته فحكم بعدم كونها لا لغير من جهة الدليل العقلي والذي يشاهد المعاينة يحكم بمقتضاها ولقد
قال تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة وليرضوه
وليقترفوا ما هم مقترفون اللهم اني اشهدك اني ابرأ اليك والى نبيك واهل بيته الطاهرين وانبيائك المرسلين صلى الله على محمد واله الطاهرين
وعليهم اجمعين والى عبادك الصالحين وملائكتك المقربين من هذه الاقوال الباطلة ومن المتدينين بها في الدنيا والاخرة فاقبلها مني انك قابل بر
يا ارحم الراحمين واعلم اني تركت البحث في هذا المجال مخافة التطويل الكلام عليه فانا قليل فاشير اليه فيما مضى ولا تتوهم ان مثل هذا الذي

هو دليل لي اذ كلامهم بالشتم والتطويل لا بالدليل اعوذ بالله من ان اكون من الجاهلين فاما الشتم فلست الى في بهو لا يؤذن لي فيه واما التطويل فما هو
باطل فلذلك واجب الدليل فمن افضى بعبارتهم لا يكفيه القليل ومن يتصبب بالتطويل فمن شاء ذكره وما يذكرون الا ان يشاء الله فقول المص فاوجد
حقائق متاصلة هو مسمت من كلام ابن ابي جمهور فان طريقهم واحدة ولانهم قالوا انها حقائق الاشياء المتاصلة في الحدوث اقامها باطلتها
في اماكنها واوقاتها فهي في الحقيقة اثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله بحال كونها ولم تكن شيئا قبل تكوينه كان كلامهم مستقيما ولم يعن ذلك انه تعالى
انما ذكرها حين خلقها وهو سبحانه الذاكر قبل الذاكرين ولا مذكور فذكرها بايجادها بفعله وحقيقتها من فعله انها اثره لا انها مركبة منه بل الفعل حين صنعها
كان الله سبحانه ولا شيء معه هو الان كما كان ثم اخترع بفعله عنصر النسبة من فعله كنسبة المصدر الذي هو الحدث من الفعل اي كنسبة ضربا وهذا
الحدث هو الذي يسمى تارة بالماء الاول وتارة بالالف اللينية وتارة بالنفس الرحماني الثانوي وتارة بالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وذلك الوجود الوجود
المطلق ومحل الوجود المطلق والوجوب الراجح ومحله وركن الوجود والتجلي الاعظم وهذا الوجود قسمه عز وجل الى اربعة عشر قسما لم يحتمل اكثر منها وهو
ذات الذوات وبدت وقت وبقيت هذه الاربعة عشر الحقيقة تسبح الله وتعبده وتثني عليه بكل ما يمكن من الثناء الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم ادت
لها فاشرق نورها وشعاعها ثم خلق من ذلك الشعاع المتعلق بتلك الحقيقة تعلق النور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة الف نور واربعة و
عشرين الف نور وكل نور هو روح نبي من الانبياء وفعل النفر لتلك الانوار كيفية تسبيح الله وعبادته والثناء عليه بما اثر الثناء عليهم بوجوه
صلى الله على محمد وآله الطاهرين فبقوا يعبدون الله سبحانه بالتوجه الى وجه البناء الذي هو ذلك المنير الاول المقسوم باربعة عشر قسما صلى الله عليه
واليه الاشارة بقوله في دعاء الحجة عليه السلام تجلى الله فرجه وفرجنا به في ذكر توجه الانبياء الى الله تعالى بدر قلت فنوره وجهه ووجه قبلتهم وجهته
صلوا وصلوا وذلك في دهر ثم خلق الله سبحانه من اشعة ارواح الانبياء ارواح المؤمنين وهكذا حكم مراتب الوجود مثنا فلا كل سافل خلق من شعاع
ما فوقه لا من نفس طينة الطينة الحقيقية المحمدية وهي خلقت لا من شيء ولا اصل لها ترجع اليه قبل خلقها بفعله تعالى فكل شيء راجع الى الله تعالى
برجوعه الى ما خلق منه وهو قول سيد الوصيين امير المؤمنين حجة الله على الخلق اجمعين بعد ابن عمه واخيه خاتم النبيين صلى الله عليهما وآلهما الطاهرين انتهى
المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله الحديث المراد بمثله مبدؤه فانهم قليل للوجود المخلوق حقيقة في الخالق بوجه من الوجوه الله دره من قال اذ كنت ما لله
والا ان ما لك تطيع الذي يكد هلكوا الاندى واعجب ما بانك ما تدر وانك فاندرى بانك ما تدرى وقوله الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ونعوتا عقلية
هي المسماة بالمهيات يشير به الى تعيينات الاعيان الثابتة عندهم من حيث مثنياتها عن المطلق فلها تعينات علمية وتعينات وجودية وتلك التعينات الوجودية
الحاصلة لها عين الوجود فهي اي المهيات كلها وجودات خاصة علمية كما تقدم في كلام صاحب المجلي فلا تكون المهيات شيئا غير الوجودات المتعينة في العلم
الازلي والتعينات العلمية هي الانتزاعية العقلية والحق ان للوجودات التي هي المواد نعوتا هي قوابلها المسماة بالمهيات الاولى التي هي الصورة
والانفعالات وبها قوام الوجودات من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وهي التعينات النوعية وللوجودات التي هي الاشياء نعوتا شخصية
فالاولى في الخلق الاول كهيئة المداد للكتابة والثانية في الخلق الثاني كالصور التي بها تشخصت الحروف والكلمات وبهذه النعوتات طابت الاشياء
وخبثت فقوله ان لكل منها اي وجود من الوجودات المقيدة قيودا ونعوتا هي المسماة بالمهيات ولم اربها في الخلق الثاني لان المعاني العقلية مفاهيم
للاشياء الاجزائها وهذه النعوت هي اسماء الوجودات فيقال وجود زيد ووجود الفرس فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد ان الاضافة بمعنى
اللام وعليه يكون النعت هو الوجود لا المهية وعلى قولنا تكون الاضافة بيانية فالمنعوت هو الوجود وزيد بدل بيان المتبوع باصطلاح النحاة
بعطف البيان والنعوت ما ضرب بهما اسم ومثل وقول وعمل وصورة خارجية او ذهنية ولهذا الشيء نعت نوري معنوي سماه الله بروعه تعالى
فالاشارة الى ذلك بقوله الحق لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا ولا يملكون موتا ولا حيوة ولا نشورا وهذا هو نعت الوجود وقال الله اطلعت
عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا ولهم نعت ظلماني وسم به فقال تعالى تعرفهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول وقال واذا رايتهم تعجبك اجسامهم
وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم انا لله وانا اليه راجعون ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال تو ضيح فيه
تنقيح اما تخصيص الوجود بالواجبية فلنفس حقيقة المقدسة عن نقص وقصور واما تخصيصه بما ابتر وما ثابته في التقدم والتاخر والغنى والخاص والحقه

الا

والضعف بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها الكلية كما علم واما تخصيصه
بموضوعاته اعني الماهيات والاعيان المنصبغة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي يبحث عنها في حد
العلم لتتميز ويصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات وعند الصوفية الاعيان وان
كان الوجود والماهية فيما له ماهية وجود شيء واحد لمعلوم عين الوجود وهذا سر غريب فتح الله على قلبك بابه فهمه ان شاء الله تعالى **اقول**
يريد به تفصيل ما ذكره سابقا قال في التعليقات الفرق بين ما ذكره في هذا الفصل وبين ما ذكره في الفصل السابق انه يعلم في هذا الفصل وجه
كون التخصيص بنفس الحقيقة مفصلا مصرحا بخلاف ما مر وايضا يعلم في هذا الفصل ان ما كان متقدما وما كان متأخرا لماذا صار كذلك ولم يحصل
بعكس ما كان هذا على احتمال او معنى التخصيص بالتقدم والتأخر مثلا على احتمال اخر كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى بخلاف ما مر وايضا يعلم مفصلا
في هذا الفصل ما اراده بقوله فيما مر بامور لاحقة من انها ليست منحصرة في العوارض الخارجية بل الماهيات داخلة فيها بخلاف ما مر وبالجملة قد تبين بعض
في هذا الفصل الامور السابقة على الوجه الاتم بلا قصور فلذا عنونه بهذا العنوان ثم يعني بالعنوان قوله توضيح فيه تنقيح اقول ان المصنف ذكر سابقا
هذه الاشياء فعرض له احتمال الاعتراض عليه باعتبار اطلاقات فاما استطرد لذلك توضيح لدفع ما قد يتوهم ومما فهم من يرد عليه على كل حال لا ما بين
اذا كان دافعا الايراده كما فيما لمراده فقال اما تخصيص الوجود بالواجبية يعني انه لما ذكر بعض تخصيص افراد الوجود استطرد ذكر تخصيص الواجب
وان كان مستغنيا عن التعريف وانه وجد احتياج المقام الى التعريف وانه داخل في جملتها كما يفهم من بعض كلامه سابقا فقال تخصيص الواجب بالذات
والاولى ان يقال تخصصه واختصاصه بالواجبية لان التخصيص لا يكون من ذات المختص الا ان يريد به اثباته في ذهن العارف فلننتقل حقيقته يعني انه تعالى
تخصص لا باعتبار شيء غير ذاته ومعنى الكلام صحيح على ارادة معنى اثباته في الافهام ومحو الاوهام المقدسة عن نقص وقصور فنفي بهذا القيد مطلق
الاحتياج ومطلق المغايرة فانهما من النقص والقصور واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر كالرتبة والغنى للبسيط منه والحاجة للمركب
من الوقت والمكان والكم والكيف والوضع او غير ذلك من المعينات والمخصصات كما ذكرنا سابقا والشدة والضعف اللازمين للرتبة والجهة والكم والكيف
والمكان والتقدم والتأخر فيما فيه من شؤونه الذاتية الخ واعلم ان المصنف اراد من المختص بالذات عز وجل كما قال اما تخصيصه بالوجوب بالواجبية وبقوله
واما قوله تخصيصه بمراتبه ومنازله فيريد بها الوجود الممكن والضمير في منازله ومراتبه يعود الى الواجب الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا يعني انه سبحانه
في مراتبه ومنازله في ظهوراته وهو يعني تنزل الذات بذاتها الى المقامات السفلية فيتكثر ذلك الواحد البسيط لذاته بهذه المراتب والمنازل التي هي شؤونه
وهو احد لتقضي منها وطرا فيعرض له بواسطة تلك المراتب والمنازل امور معينة ومشخصة للوجه الواقع منه في تلك الرتبة والمنزلة لان تلك الامور
من لوازم تلك المراتب والمنازل فبذاته تنزل في تلك المرتبة لاجل ذلك الشأن فلزمته لذاته لا من حيث نفسه لبساطتها وتقدسها بل من حيث تنزله في
تلك المرتبة لان تلك الامور التي شانها التشخيص والتعيين لازمة لتلك المرتبة ولمن تنزل فيها من حيث نفسه وبساطة لا كثرة فيه ولا تعدد ولا
تشخص وما لحقه من تلك الامور المشخصة لافراد مظاهره فقد عرضت له بواسطة مراتب تنزله وما تقدم من ظهوره في بعض مراتبه على بعض فللخواص
بعضها المقتضية لذاتها في الترتيب الطبيعي ان يتقدم فيتقدم الظهور لامتناع الترجيح من غير مرجح فما هو متقدم من مراتب الوجود لا يمكن ان يكون
وبالعكس ويحتمل ان يكون المراد ما ينتزع منه المفهومان من مراتب الوجود عند ملاحظة العقل لهما يجد بعضا متقدما وبعضا متأخرا ثم
كل من المفهومين لما انتزع منه المفهومان ما سببا للامتياز لتقدم بعض على بعض على اختلاف اراءهم ففيه نظر واما تخصيصه بمراتبه ومنازله الى قوله
فيما فيه من شؤونه اي ان تخصيصه بالمراتب والمنازل واختلافهما في الامور المذكورة من التقدم والغنى والشدة واضدادها فبسبب ما في ذاته من شؤونه
ودواعيه الذاتية لكونها صورا في علمه وعلمه عين ذاته وكذا تلك الحيثيات العينية اي الاعتبارات والجهات المتعينة بحسب ما هو عليه في علمه من صورها
التي هو باعتبارها تعرض لها الاختصاصات والنسب المذكورة على حسب الشؤون المذكورة التي هي مبادي هذه الامور المذكورة والحقيقة كلها من لوازم الذات
بسبب شؤونه اي دواعيه وابتداء دواعيه وبواعثه التي هي اسباب تلك الامور المذكورة لان هذه الشؤون كما ذكرنا مكررا صور وجودية في علمه
الذي هو ذاته منها صدرت وبها تحققت وبها عنه وبها بقيت ومنها برزت واليها تعود وكل ذلك بحسب ذاته وحقيقته البسيطة التي لا جنس لها

بل يحصل وان شرحنا لها الكلية لذاتها الكمال حقيقة ثم قال واما تخصيصه بموضوعاته التي عرض لها في الذهن اعني الماهيات والمعاني المتصورة
في العقل لانهما في الخارج متحدان وانما يعرض لها في ظرف التحليل على الوجه الذي مر ذكره فباعتبار ما يصدق على الوجود من المعاني في كل
مقام ودرجة من ذاتياته مما هو كالجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام التي يبحث عنها في تلك الصناعة اعني العلم في النقل كما جرى
عليه اصطلاح الحكمة النظرية ويصدق عليه صدقا ذاتيا لاتحاده بها في الخارج وذلك المعاني من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية لعل
العطف تفسيري لان المراد من الطبايع هي الحقائق التي هي المعاني التي هي الماهيات وهي المسماة في عرف العرفاء بالماهيات لانها حقائق الاشياء من حيث
هي وعند الصوفية هي الاعيان الثابتة كما تقدم ويسمونها اي الماهيات بالاعيان الثابتة ان اعتبر ثبوتها في العلم الازلي وبالحقيقة عند اشراق نور
الوجود عليها وظهور صورتها بها فمراد التخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه منها فهو معرفة وصفه الخاص به ثم قال الا ان
الوجود والماهية الوجود الذي له ماهية اي الفرد الحادث منه شيء واحد لا تعدد فيه الا في الذهن عند ارادة التحليل نظر العقل الى نفس المفهوم ثم
قال والمعلوم اي الماهية عين الموجود الذي هو الوجود ولما كان هذا الفصل انما وضع للتوضيح ولتتميم ما نقص او خفي من المراد من البيان ذكر هذا
وقد كان ذكر قبل هذا الاشارة على ان الاتحاد بينهما كما هو في الخارج كذلك هو في الذهن وانما يتغايران في الذهن بالنظر الى مفهومهما كما قال سابقا
في نظر العقل عند ارادة التحليل ثم قال وهذا سر غريب يعني ان تكون الماهية منشأ للتمييز مع انها عين ما تميزت به وعين ما اتحدت به لاجل هذا كانت الوجودات
المتعددة غير مختلفة بنوعها المذكور من كون علة التمييز علة الاتحاد فيه سر غريب لبعده عن افهام القاصرين واقول واما بيان المصنف مراده فما هو
مخالف للحق على سبيل الاجمال والاقتصار فان قوله ان تخصيص الوجود بالواجبية فالاولى ان يقال تخصص واختصاص لا تخصيص لانه فعل الغير
ولا يكون اختصاصه تعالى محصلا من غيره الا ان يراد به اثباته في الافهام وازالة التعدد والحاجة عن الاوهام على ان ذلك كله تحديد مختلف كما قال الرضا
عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فكل هذه الاعتبارات تحديد لما سواه واما تخصيصه بمراتبه فان اراد اعاد ضمير الوجود
الى الحق كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه واراد الحقيقة فهو باطل لانه تعالى لا يتغير عن حاله قبل الايجاد والا لكان حادثا وان اراد ظهوره لما شاء
بايجاده اياه كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها فظهوره للخلق ايجاده لهم لا انهم يتنزل
بالنظر الى اياته في الافاق فهذا التدريج ظهر بجميع اشعته بها واحتجب عنها بها ولم يخل منها شيء بمعنى قيوميته فعله ولم يلابسه بذاته فانه لا تغير عما هو عليه
هذا اية الله تعالى ولكن كما قال لظهوره في مظاهره ولا يمكن الا بان يتصف بصفاتها واما ما ذكره من شؤونه فانها شؤون احدثها بفعله من خلقه لم تكن مذكورة في
ذاته الا بفعلها واما انه تعالى ربها فالمراد انه تعالى لها في الازل بها في الحدوث فهو في الازل بذاته الذي هو الازل وعلمها في اماكنها واوقاتها وليست في الازل ولا
لكان معه غيره واما حصول صورها في علمه فهو علمه الحادث الذي هو اللوح المحفوظ وامثاله كما قال تعالى فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب
لا يضل ربي ولا ينسى وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ واما الامور المذكورة التي هي علة التعدد فهي قوابل الاشياء ومتمماتها
وشرائط ايجاداتها وصيغ متمماتها على جهة المساوقة كالكسر والانكسار لم تكن تلك المشخصات الخاصة قبل المشخص ولا بعده ولا حقيقة للوجودات
الحادثة الا الحقيقة المجازية ولا حقيقة لها قبل ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وقال عليه السلام علة الاشياء
صنعه ولا علة له ثم وتفصيله كما اشرنا اليه سابقا واما تخصيص الوجود بما له موضوع فموضوعه هو الموصوف منه والعارض هو الصفة وقد ذكرناه
من ان المراد بها الحقيقة بنا في حقيقته انه في هذا الا باعتبار شيء يتصف به او تنسب اليه فان جاز هو في الخارج بتلك الجهة غير متحد واما تحقيق
فقد اشرنا اليه سابقا ان الماهية في الاولى الكثرة والثانية الهوية اي الموجود من حيث هو فراجع واما ان المعلوم اي الماهية عين الوجود فقد ذكرناه وليس على
هذا المعنى بل كما قلنا فان الوجود الموصوف هو المادة والصفة هو الصورة والمجموع منهما باعتبار كونه اثرا وجود وباعتبار كونه هو هو ماهية واما ما ذكره
من كون ما به التمييز هو ما به الاتحاد فهو على ما اشرنا اليه هو الماهية الاولى التي هي الانفعال هي التي بها التمييز لانها مجموع المشخصات التي بها التمييز
واما التي بها الاتحاد فليست هي التي بها التمييز فان ما به الاتحاد على دعواه هي هوية الشيء وحقيقته من نفسه لا يكون بها التمييز بل يمكن ربما
هنا ايضا لا يكون بها الاتحاد اذ لا تحقق لها باعتبار مغايرة لاصلها الذي يتحقق به الوجود فهي على المذاهب لا يكون بها الاتحاد فقد يكون بها التمييز

على المذاقين اما على المذاق الاول فلانه تعالى في لا انفعال الذي هو من الحدود المشخصة ودبر بحصول التعين لأن القابل والقبول يظهرهما ويجريه الايجاد
على مقتضياتها كما يشير اليه قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم واما على المذاق الثاني فكما قلنا من انها لا تتحقق الا باعتبار
مغاير لما به يتحقق الوجود من الاعتبار واما ما فيه اتحادهما عندهم في الخارج من جهة الفهم الذي هو منشأ دليلهم الصناعي هو انهم فهموا ان هوية
الشيء هو ماهيته ووجودها حصولها ولا مغايرة بينهما وهو الاتحاد المراد واذا فتشت فيه تجد موصوفا وصفة مع ان تعليله عليل فان قوله
لأجل هذا كانت الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعا يعني انها متحدة في النوع كالافراد اي الحيوان الناطق وهو متعدد بالتشخص كزيد وعمرو وبكر الشخص
المتحد في النوع المتعدد في الشخص اعني في الباب بالتمييز وغيرها وهذا الذي في كل الانواع مع هذا يلزم ان هذه الموجودات تدخل تحت نوعها كما تدخل الانواع
منها تحت جنسها فلا فرق بين الوجودات وغيرها بخلاف ما قرره المص في كلامه هذا بان ما به التمييز هنا لا يكون به الاتحاد كما سمعت ستر في
عن افهام المدعين بعدم التقصير قال قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان له اختلاف فبالتأكيد
والتضعيف وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل
ماهيته لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة
من النعوت الذاتية الكلية اقول يريد بنقل كلام الشيخ الاستشهاد على اتحاد الوجود في نفسه وان تعدده انما هو باعتبار تعدد موضوعاته فقوله
الشيخ ان الوجود في ذوات الماهيات اي في الوجودات التي لها ماهيات يعني بها ما سوى الوجود الحق يعني ان الوجود فيما له ماهية لا يختلف بالنوع اي في نفسه
بل هو شيء واحد بل ان وجد اختلاف فيه وتكثر فبسبب تأكيده في نفسه وتضعيفه كذلك كما في ظهوره ومراتبه على نوع التشكيك فيعرض له الشدة
والضعف مع بقاء الوحدة وصدقها عليه انما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع يعني انها تختلف في النوع فاذا اختلفت تلك
الماهيات بانواعها تعددت تعلقات الوجود بها وما فيها من الوجود المتعلق غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاختلاف فصليهما
الذين عندنا هما ماهيتاهما الاوليين وعند المص وعند القوم هما كالماهيتين فما في زيد والفرس من الوجود غير مختلف فهذا الوجود عندنا هو
الحصتان من الحيوان عندهم هما كالحصتين وبالجملة كما ان اختلاف الانسان والفرس انما هو لاختلاف فصليهما ولا تحولاتهما غير مختلفة بالنوع
كذلك اختلافهما انما هو باعتبار ماهيتهما فان ماهية الانسان غير ماهية الفرس مع اتحاد وجودهما ولذا علل الشيخ اختلاف الانسان والفرس فقال لاجل ماهيته
لا لاجل وجوده ففرع المص على ما قرره الشيخ بناء ما قرره هو فقال فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول والظاهر ان مراده بالاول تخصيصه بمراتبه
ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة بحسب ذاته وهويته يعني به ما قال قبل في قوله بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية فانه بحسب
ذاته وهويته لانه حين كونه في رتبة من الثبوت الازلي قائم في القدم بما له من الشؤون الذاتية والحيثيات العينية اي في العلم الذي هو ذاته تعالى عما يقولون
علوا كبيرا فتخصيصه في هذه الرتبة وهي اول ما له من مراتب التعين بهذه الشؤون والحيثيات واما على الوجه الثاني فهو تخصيصه بموضوعاته فباعتبار
ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية والا فهو واحد بلا تعدد لذاته ويحتمل ان يريد بقوله على الوجه الاول واما تخصيصه بالواجبية حقيقته لنفس
المقدسة عن نقص وقصور وبقوله على الوجه الثاني تخصيصه بمراتبه ومنازله بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية ومن الوجه الثاني تخصيصه
بموضوعاته ويؤيده ارادة الاحتمال الاول حسن ظني بالمص تخفيفا لشناعة القول وان كان لا يجدي نفعا وجعل له انه الظاهر من تخفيف الشناعة
ويؤيد المعنى الثاني قوله في الوجه الاول بحسب ذاته وهويته كما قال فيه اولا فلنفس حقيقته المقدسة وفي الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من
النعوت الذاتية كما قال فيه اولا بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف وبما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية وانما
لوحنا بترجيح الثاني لما يلوح به ويصرح من وحدة الوجود بل الموجود هذا كله على رايهم في حكم الوجود من الوحدة والتعدد واما على راينا فلا نتكلم
في ذات الله تعالى لان من تكلم في ذات الله تعالى لا يزداد عن الحق الا بعدا وانما نتكلم في الوجود الحادث الذي هو من نظائرنا فنقول كان الله عز وجل وحده
ولا شيء معه يعني انه ما يعلم ان معه شيئا غيره وهو الآن على ما كان ثم انه احدث الفعل بنفسه اعني مشيته وارادته وابداعه وقدره وقضاءه فما اشهد ذلك
من انواع افعاله ثم احدث به امكانات الاشياء الكلية والجزئية على نحو العموم والكلية التي لا يتناهى منها شيء في الامكان وهذا هو العلم الذي لا يعلم

بر

بشيء منه مثلاً امكان زيد لحدثه بمشيئة الامكانية فكان على نحو الكلية في جزئيته فيمكن ان يخلق بما يمكن ان يكون زيداً منه قبل ان يكون كلياً جزئياً
انساناً او حيواناً او جنة وناراً او ملكاً او نبياً او شيطاناً او ارضاً او سماء او براً او بحراً او هكذا الى غير النهاية هذا امكان زيد فاذا خلق منه زيداً لجاز ان
يغير زيداً الى ما شاء مما ذكر ومما لم يذكر الى غير النهاية وهكذا كل شيء يمكن فيه كل شيء قبله وبعده فكان كل شيء ممكناً بمشيئته الامكانية ولا يعلم
احد من الخلق من تلك العلم شيئاً فاذا قلت زيد يمكن ان يكون كذا وان يكون كذا بلا نهاية يعلم العارفون بالله ذلك ولكن لا يعلم احد من الخلق اي شيء
منها يكون الا اذا اخبره تعالى بكونه وهو قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء تكوينه والاخبار به فهم فلذا قلنا كان كل شيء ممكناً بمشيئته
الامكانية ثم انه تعالى خلق نوراً وطينة طيبة ولم يكن قبلها شيء وهذا مولانا وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الاثر الذي قام به كل شيء فكان باعتبار
جهاته الست الظاهرة والباطنة ومقبوله وقابله اربعة عشر ركناً لا غير فتكثر هذا الوجود بقابله جهاته نوره وجهات طينته الى هذا العدد خاصة فخلق
من شعاعه نوراً ومن شعاع هذا النور نوراً فتكثرت نوراته باشعته في مراتبها ففي كل مرتبة تكثرت افراده من جهة المشخصات فالمشخص وجود واحد موصوف
ومشخصاتها صفاته من الجهة والرتبة والكم والكيف والوقت والمكان والوضع والاذن والاجل والكتاب والاعمال الكونية والشرعية وما اشبه ذلك اصلها
انفعاله وقابليته وهذه حدودها ومتمماتها ومكملاتها فتخصيص الوجود الحق بالواجبية هو لا يعرف حقيقته الا هو تعالى ولا كلام لنا الا في
عنوانات معرفته واما الوجود المخلوق فلم يكن مذكوراً قبل كونه الا في امكانه ولم يكن مذكوراً قبل امكانه لشيء ولا يعلم الله سبحانه انه في الازل غيره لانه
ذاته وليس في ذاته شيء غير ذاته لا صورة ولا مثال ولا تعين ولا ما يصدق عليه اسم شيء ثم امكنه في امكانه من شيء ولا لشيء بمشيئته الامكانية فكان
عنده بذلك مذكوراً ثم كونه بمشيئته التكوينية وهو العلم الذي يحيطون به اي المستثنى في قوله تعالى الا بما شاء يعني ما شاء تكوينه او الاخبار بتكوينه
تكثرت الاشياء على نحو ما ذكرنا اولاً بقوابلها وحدودها ومتمماتها ومكملاتها في كل رتبة من مراتب ظهوراته فالواجب عز وجل ظهر بافعاله فعلاً لانه
جل وعلا لا يظهر بذاته ولا يتنزل بها ولا يتغير عن حاله ابداً وما سواه من الوجودات المحدثة تظهر بذاتها وبافعالها وباشعتها والوجود الاول منها الحقيقة
المحمدية وهو اول فائض عن المشية الكونية وامكانه اول ما امكن بمشيته الامكانية وهو امر الله الذي قامت به السموات والارض وفيه قال الصادق عليه السلام
كل شيء سواك قائم بامرك ثم خلق به الجرز والارض الميتة وهي قابليته التي ذكرها في كتابه وهو الزيت في قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فتخصيص هذا
هذا الوجود بتلك الرتبة لتسمى بارض الجرز وبالارض الميتة لان هذا الوجود هو الماء المساق الى الارض الميتة والارض الجرز وتخصيص كل وجود حادث
بتلك المشخصات لانها صفاته وهو الموصوف وكل شيء انما يتخصص بصفاته ويتعدد بتعددها كالجهة مثلاً والرتبة فبعض يخالف الآخر في الجهة وان اتفق
فيها خالفه في الرتبة وبالعكس وان اتفق فيهما خالفه في الكم او في الكيف وهكذا فالتكثر من المشخصات وهي صفات وجودية والمشخصات وجوداً موصوفية
فهو وجود واحد كالمداد في الكتابة للحروف المتكثرة المختلفة بمشخصاتها الا ان الوجود هو المادة المطلقة وتعدده كتعدد الباب والسرير والسفينة
من الخشب وانما اكرر التعريف حرصاً على التفهيم ومع هذا التكرير والترديد فان فهمت المراد فانت انت والله سبحانه ولي التوفيق واما قول المصنف فباعتبار
ما مر فليس كما قال وان كان اللفظ صحيحاً الا انه لم يرد به الصحيح اذ الوجود ليس معه شيء غيره نعم يمكن فيه بالفعل التكويني اظهارها وما بالقوة الى الفعل
كالكسر فانه ليس فيه شيء غيره ولكن بالفعل يظهر ما يمكن منه وهو الانكسارات التي به يتمكن من الظهور والتشخص **قال** ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف
الموجودات نوعاً كما اشتهر من المشائين هذا المعنى اذ هو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعاً بوجه وتوافقها بوجه وتوافقها نوعاً بوجه فانها يصح
القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي امور متشابهة ويصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ
ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً واوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها ولها آثار وخواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسها ينتزع من كل مرتبة لذاتها
خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها ففي بعينها كالوجودات الخاصة في ان مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه
من العلوم الشريفة **اقول** يريد انه ما ذكره لا يبعد ان يكون مراد المشائين في تخالف مراتب الاعداد انواعاً مطابقاً للمراد في التمثيل مبناء منه على ان الاعداد
ومراتبها غير الوجود ومراتبها او على المغايرة بين الوجود والموجود والاصل فما ذكره في كتابه الكبير كما تقدم النقل عنه ان الاعداد منها الآن
لها وجود بنسبتها فالكلام فيهما واحد فان مراتب الاعداد تختلف انواعاً بوجه كالآحاد والعشرات والمئات وتتوافق نوعاً بوجه فتخالفها من جهة اختلاف

كافرادها ومراتبها الكثرة والقلة والكثرة والقلة المشخصتان الموجبة باختلافهما التعدد وقد اشار المصنف الى اختلافهما في الافراد والمراتب في تعليله
تخالفهما بقوله اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها اي لغير تلك المرتبة فكل واحد منها ثابتا لغيره وتوافقهما للاتحاد حقيقتهما
بتاليف كل منها من وحدات الواحد كما قال المصنف اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي موصوفة بصور المراتب بالوحدات جمع وحدة من حيث
صفة الواحد لان الاعداد كالخمسة مركبة من جميع صفات وامثال من واحد اذ الواحد متعدد بامثاله في كل عدد بقدر تعدده فوابله كتعدد امثال الوجه
الواحد عند مقابلة المرايا المتعددة واستدل على صحة القول بتعدد انواعها واتحادها باعتبار حمل التخالف عليهما بوجه والاتحاد بوجه بناء على
طريقتهم من الاعتماد على صحة الحمل سواء كان اوليا ذاتيا او صناعيا متعارفا وجعل اختلافهما من امور ذاتية لها لما يدل ان العقل ينتزع منها من كونها
اوصافا ذاتية لها واتحادها من اجتماعها من متشابهة متماثلة لكونها امثال الواحد وبالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الاعداد من مغايرة اوصاف
ذاتية بعضها للبعض واتحادها من تالفها من وحدة متشابهة كما جعل اختلاف الوجود في مراتبها ومنازلها باحوال ذاتية لها واتحادها لكونها
من نوع واحد ونحن نقول ان الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلته المعنوية الامر بادتها والانتساب الى بيان الغلط فيهما ان الاعداد كلها مركبة من
... الوحدة وامثالها فضلا لا مثال على ضرب تفسير سمي مثال الوجود لان الوجود عنده كالمواد والاشياء تركب من المواد والصور والقوام للمواد
والاحكام للصور كما ذكرنا سابقا من ان السعادة والشقاوة انما هو مجعول ... اي الصورة لا في المادة كما ترى في الصنم فان القبح في صورة لا في
المادة التي عمل منها الصنم وعنده كذلك ان الشقاوة والسعادة انما هي في الماهية لا في الوجود ومادة الاعداد نفس الوحدة واما ما لحقها من
الكثرة والقلة والزوجية والفردية والوقوع في الاولى من مرتبة الاحاد والعشرات والمئات وما يلحق ذلك من التمامية والكمالية والكمال الظهور والكمال
الشعور والنقص والزيادة وما اشبه ذلك فهي لواحق المتممات وكان ذلك هو الصورة والصورة خارجة من الوجود داخلة في الشيء واما عندنا فهي
خارجة من الموضوع داخلة في مطلق العدد كما ان تلك الشؤون التي جعلها ذاتية للوجود وهي المخصصة لها ليست ذاتية لها لان الوجود هي الوصف
وهذه المخصصات ... خارجة عنها فهي داخلة في مطلق الوجود الذي الموجود لانها الركن الاسفل منها وهي الفصول والفصول ليست ذاتية للابدان
وانما هي ذاتية للانواع لانها الركن الاسفل فالمشخصات والمخصصات ليست ذاتية من الحصص وان كانت اجزاء من الانواع والاشخاص والحصص هي الوجودات
فتشخصها وتخصصها بامور خارجة هذا على اعتبار الوجود بالمعنى الذي نوافق معهم فيه واما على المعنى الذي تختص به وهو ان الوجود كزيد الفرس
والشجر والحجر الملاحظ كونه اثر الفعل الله ونور الله سبحانه وتسميه وجودا وبلحاظ كونه هو هو تسميه ماهية ومشخص هذا الوجود عندنا هو الماهية اي
ماهية لو تقتضيه او تعينه في الوجود والحصول عليها لان الوجود عند نفسه لا انه اوجد بنفسه ... ماهية اذ الوجود لا يجد معه الا الوجود الا
ليس كل ماهية غير ... وجعلها انه من حيث هو وجود عين ماهية في نفسه بلا مغايرة لا باعتبار ولا بالفرض ولا تعدد فيه بكل اعتبار واما قول المصنف
اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها الخ فهو ما قلنا لك ان الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلته المعنوية التي من
فاتها كما اشرنا لك في بيانه لانه يرى ان هذه المنتزعات ذاتية للمراتب اي لاطوار الوجود في نزولاته وهي التي تمشي على قوله ان الوجود والماهية ...
للوجود سواء فرض احدهما ام تعددها لان المراتب التي له من حيث هو هو وانما ثبتت له بضميمة اسباب المرتبة الخارجية بالنسبة الى الحصة لا النسبة
الى الموجود فانها في الحقيقة ركن ماهيته واما على ملاحظتنا الثاني من كون الوجود كونا للوجود اثرا من كون الماهية كونه هو هو فلتحل المرتبة وما يلحق بها
في الوجود من حيث هو نور الله واثر فعل الله لا من حيث هي هو والحاصل مجمل القول ان المخصص والمشخص لو كان ذاتيا للمشخص والمخصص لما فارق
التشخيص والتخصيص كما قلنا ان الواجب ... تشخص الحادث ... ان يبقى في مقام الفناء ... حصول مخصص ...
فلا تلتبس ... مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية ذاتية له بل انها كما توهمه ... فافهم ... من العلوم الشريفة
قال ان المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد الاول انا نقول ليس المجعول بالذات ... ما يسمى
بالماهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه منهم ... ولا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من اتباع ...
ولا مفهوم الموجود من حيث هو موجود كما يراه السيد المدقق بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه كما ... على نحو وجوده البسيط ...

قال

غير كشفه نسد على مجعولا و مجعولا اليه **أقول** قوله في العنوان في ان الأمر المجعول اي المصنوع بالذات احترازا عن المجعول بالعرض والتبعي من الجاعل
يعني المصنوع الحق عز وجل وانما نقول انه المنبأ اذ عبّر عن هذا الظهور بالفيض لان الفاعل يكون ظهوره متصلا به الا كظهور الماء من الينبوع من جهة
والمراد بالعلة هنا هو المعبود بالحق تعالى هو الوجود دون المهية وفيه اشارة الى ان المهية غير مجعولة فاول ما يحتاج التنبيه عليه قول المجعول بالذات
من الجاعل فظاهر هذا الكلام ان الوجود مجعول بغير واسطة ولا تبعا لمجعول وفيه ان الجعل مستلزم لتوسط الفعل بين الفاعل ومفعوله الذي هو معقول
احداث مفعول بغير متوسط ولعل هذا عند المنبه عليه لا اشكال فيه وان كان كثير منهم يعبر بعبارة ظاهرها انه ليس الا ذات الفاعل وذات المفعول
لا غير الا انك ان تحقق على ذلك اعترف بوجود الفعل الا اذا كان المفعول هو المنبأ بنفسه من غير صنع من الفاعل نعم ظاهر كلام كثير منهم ان الفعل
امر اعتباري نسبي ليس بشيء في الحقيقة الا الفاعل والمفعول والحق ان فعل الله سبحانه ذات تذوتت الذوات به بل هو اعظم المفاعيل بالنسبة
الى محققه كنسبة الشعاع في التحقق الى تحقق المنير وهو اسم الاول وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه والجعل هو فعله والمجعول هو الوجود وهو الفائض لانه
افاضه الله سبحانه بفعله لا من شيء بل بالاختراع لا من شيء ولا لشيء واطلاق العلة على ما قلنا على الله سبحانه مجاز للبيان والا فليس هو علة بل العلة فعله ودونه
قول امير المؤمنين عليه السلام علة ما صنع صنعه وهو لا علة له فقوله فالفائض من العلة هو الوجود معناه عنده ان الفائض من ذات الله هو الوجود
بناء على مذهبه من ان الوجود حقيقة واحدة فالوجود الصرف البحت هو الله سبحانه والوجود المخلوط بالمهية هو تنزل الصرف البحت الى منازله ومراتبه
فيتكثر بتكثر شؤونه الذاتية لان كل ما كان في الامكان من الذوات والصفات فهو في ذاته بنحو اشرف واما عندنا فالفائض من العلة التي هي فعله تعالى هو
الوجود الجوهرية والعرضية ومعنى كونه فائضا هو كونه مخترعا به لا من شيء ولا لشيء اذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض واما المهية فقد وقع فيها الخلاف
كثير وقد ذكر الشيخ لطف الله البحراني الطف الله به في رسالة له طويلة وضعها في حكم الذهب والفضة والابريسم في لبسه في الصلوة فيه كثير من الاقوال في المهية
قال اعلم ان العلماء والحكماء اختلفوا في المهية هل هي مجعولة ام لا فقال بعضهم بجعل الماهيات مطلقا وبعضهم لم يقل بل قال بعدمه مطلقا وبعضهم فرّق
بين مرتبتها في الاعيان ومرتبتها في العين فقال بها في الثانية دون الاولى وبعضهم جعلها متعلقا اولا وبالذات بها او بالوجود ثانيا وبالعرض فجعل الوجود
تابعا لجعل المهية على معنى انه لا يحتاج الى جعل جديد وبعضهم على العكس من ذلك وبعضهم عكس فجعلها في الاولى بمعنى انها فائضة منه سبحانه دون الثانية
وبعضهم جعله متعلقا بهما واطلق وبعضهم قال بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الذاتية بصور شؤونه المستجنة في غيب هويته ذاته بلا تخلل
ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض وبعضهم قال بانها ليست مجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق تعالى الا بالذات لا بالزمان
فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة وبعضهم قال والمراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير وبعضهم قال بجعل استعداداتها ايضا واطلق وبعضهم
قال بمعنى انها فائضة عن الحق سبحانه من غير طلب منها اليه وبعضهم قال بطلب منها بلسان حالها اليها وبعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه وبعضهم
قال انها من مقتضيات مقتضى الذات التي تختلف عنها الى غير ذلك مما تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى والمصنف يذهب الى انها غير مجعولة اولا وبالذات
ولم تشم رائحة الوجود وانما هي مجعولة ثانيا وبالعرض وتحققها تبع لتحقق الوجود ولذا قال ان المجعول اولا وبالذات هو الوجود دون المهية ثم قال
في الشاهد الاول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالمهية كما ذهب اليه الرواقيون القائلون باعتبارية الوجود وانما المجعول هو الهوية اي الوجود
الخارجي ومنهم الشيخ المقتول ومن تبعه كالعلامة الدواني الثاني لان الوجود في الخارج هو المهية لا شيء غيره الا ما نسبوه ونفرض فيحل الذهن من هو هوية
هذا الخارج ولا الموجود بالذات صيرورة المهية موجودة كما اشتهر من المشائين من قبل ان مرادهم ان تصف المهية بالوجود فيكون من باب اضافة الصفة
الى موصوفها فيكون المعنى على هذا ان المجعول بالذات هو المهية المتصفة بالوجود بمعنى انها هي الموجودة فالوجود المحمول عليها هو نسبة او كونها موجودة
اي مجعولة بنفسها ويكون الوجود قد ضم اليها التعبير عن كونها مجعولة بجعل الجاعل وربما وجه كلامهم بمعنى ما قال الشيخ في جواب مسئلة من
المسئلة وهو جواب السؤال بان كل مشمشا قال لم يجعل الجاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا يعني انه احدث وجود المشمش وهذا يلزم مراد
المصنف من ان الجاعل جعل وجود المهية فلما لم تكن لذلك انها اشار اليها هو لازمه او وجودها المحدث به يعني لم يكن لها في الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود لا
الموجبية مفهوم الوجود من حيث هو كما يراه السيد فيه في يكون مصداق الموجود الخارجي الا هو ولازم له من حيث هو موجود وانه خبر بان الفائض اولا

بما اطلق عليه الوجود الذي هو مصدر المصدر لانه انما صار مصدرا من حيث ان ذلك الحصول في مقابلة عدمه فاطلق على الوجود مبالغة في مناسبة التسمية به لان كون الوجود انما هو شيء بالايجاد والايجاد معنى فعلي والوجود معنى مفعولي والممكن يصدق عليه لانه انما هو ثمرة الفعل واثره فكان هو اولى من الذات بكونه احق باسم الوجود الذي هو في الاصل حدث حصل من الايجاد واذا قطعنا عن الاقوال والاصطلاحات ظهرت لنا الاشياء بما البسها الله سبحانه من الاسم واذا نظرنا اليها بنظر ما قيل فيها واصطلحوا عليه من العبارات تسهيلا لمطالبهم واختصارا في التعبير ظهرت الاشياء لنا بما البسوها من حلل ارائهم ولم يرد علينا الحلل التي البسها جاعلها جل وعلا فلاجل هذا غطت العبارات اغلب الحقائق عن ابصار الناظرين وبهذا النظر لم يعرف كلا ما في لوازم بعضهم من بعض كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ولا انقطاع فانك اذا اردت ان تعرف الاشياء كما هي فانظر بهذه الحلل التي البسها جاعلها الان تلك الحلل علامات على المراد منها فافهم فاذا نظرنا الى الاشياء من غير التفات الى كلام القوم اصلا وجدنا ان الجاعل عز وجل انما جعل الذوات والموصوفات ثم جعل منها صفاتها ولم يجعل موصوفات الاشياء غير انفسها فقد جعل بذاتها ان شيء ولا لكان موصوفا لها وهو اظهر منها ولما كان الشيء قبل الجعل عدما ونفيا كان بعد الجعل وجودا وهو الموجود على نحو ما ذكرنا سابقا فمن قال باعتبارية الوجود لم يجعله مجعولا واذا لم يكن مجعولا لم يكن به جعل المجعول وهذا لا يحتاج الى الطلب ومن قال بالمفهوم الذي هو انتزاعي في الحقيقة يكون مجعولا من غيره فلا يكون ذلك الا لغير مجعول بد والا لزم الدور ولو قيل في تصحيحه انه ليس بانتزاعي لم يقبل منه ولو فرض لكان ضعيف التحقق لا يبنى عليه ما هو اقوى منه ومن قال انه عارض مقوم لمعروضه فاسوء حالا ومن قال بانه ما جعل الشمس شمسا بل جعل المشمش اي جعله موجودا بمعنى انه خلق وجوده ولم يجعله اي الوجود موجودا فكذا تبله في البطلان فان الجاعل جعل المشمش وجعل المشمش مشمشا شيء اخر غير الاول والا لما قال لم يجعل المشمش مشمشا فمن جعل الثاني هل هو الجاعل للاول ام لا المشمش جاعل نفسه مشمشا ام غيرها فان قلت ان كون المشمش مشمشا شيء فهو مخلوق فمن خلقه وان قلت ليس بشيء فلم نفيته وقلت لم يجعل المشمش مشمشا ثم هل كان اللفظ الدال عليه مهملا ام لا فان قلت هو قيل به لزم الجبر في التكليف قلنا انه قول بما انه حق ولا انكر الحق خوفا من ان يلزمك القول بالباطل اذ لكل مسئلة من حق وباطل جواب حق فاطلبه من اهله وقد دلت اخبار الائمة عليهم السلام على كثير من نظائره وانما المراد بقولهم ما جعل المشمش موجودا ان المشمش لما لم يكن شيئا لذاته وانما هو شيء لازم لوجوده اتحد به وهذا توجيه لكلامه من اتباع المص وهو غير ظاهر كلامه وانما ظاهر كلامه القول بالاعيان الثابتة في العلم الغير المجعولة وانما المجعول وجوداتها والتحقيق في بيان الوجود والمهية ان الذات الحق سبحانه عز وجل وان الخلق كلهم ذوات باعتبار واعراض باعتبار فالعلة ذات لمعلولها وهو بالنسبة اليها عرض وبالنسبة الى معلوله وصفته ذات وهذا حكم كل الاشياء كلها فالوجود اثر وصفة للايجاد الذي هو الفعل مثل ضرب فانه اثر وصفة لضرب فلما احدث بفعله الوجود لزمته هوية وهي المهية ولا تحقق له بدونها لانه هو جهة الشيء من ربه وهي جهته من نفسه مثلا في الوجود الذي هو مادة الشيء والمهية التي هي صورته اعني انفعال المادة وبهذا النظر حكم الوجود الذي هو الشيء المركب الخارجي بحكم مهيته لان الوجود الركني الاول خلق بالفعل اولا وبالذات وانفعاله ثانيا وبالعرض وهما مخلوقان فالاثر بفعله تعالى هو الوجود اعني الشيء المركب الخارجي وجهته من نفسه هي المهية وهي اثر الوجود وصفته وهو اثر الفعل وصفته فتفهم هذا المعنى المكرر المردد فالفاعل يفعل بفعله والقادر يقدر بقدرته والصانع يصنع بصنعه والجاعل يجعل بجعله فليس القادر بالذات انه يجعل بذاته بل القادر بالذات يجعل بالفعل المجعول بنفسه كل ما عداه من موجود وجود ولم يرد على الوجه الحق بالمجعول الاول الذي هو ركن زيد مثلا وهو مادته التي لم تذكرها في عالم الامكان وذلك بجعل بسيط وهو ابسط من كل شيء سوى مشية الله وفعله خاص بمادة زيد لم يبرز تشخصه الخاص بمادة زيد لانها خاصة وصورة زيد التي لم تذكرها في مادته بجعل خاص بها تابع لجعل مادته مترتب عليه احدثه الله سبحانه فكان ايجاد مادة زيد بجعل وصورته بجعل من جعل مادته وهما معا جعلان ضم احدهما الى الثاني الى الاخرى الاول فهذان الجعلان بينا من الله سبحانه تكوين مجعولهما وجود بمعنى الثاني وبينا من الصنع تكوين مجعولهما مهية بالمعنى الثاني فكان الوجود والمهية بمعنى المعنى الاول هو المادة والصورة والمعنى الثاني هو كونه اثر فعل الله تعالى وكونه هو هو وقول المص جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعي مجعولا ومجعولا اليه يريد انه جعل يفيد الشيء لا غيره وعلى هذا فالمهية لم تكن مجعولة بهذا الجعل لانها ان كانت مجعولة بان يكون لها حظ في الجعل كان الجعل على رأيه مركبا فيكون حينئذ يفيد الهيئة التركيبية الحملية وان لم يكن لها حظ فيكون الجعل

بسيطا

بسيطا ولكنه يمتنع وقوعه لأن المجعول لا بدّ وان يقبل الجعل وجهة قبوله الجعل التي هي بجعاله من غير جهة وبسيط الجعل تعلّق بسيط من جهة بساطة تعلقاته بشيئين متغايرين وهو تعدد تعلقه لم يكن بسيط التعلق وهذا كان قولك جعلت الطين خزفا اذا كان الجعل متعلقا بجعل الطين وجعل الخزف من جعل المركب لأنه جعلا ولو لم يكن الطين متعلق الجعل كان الجعل انّما افاد الخزف خاصة وهو البسيط فهو كقولك جعلت الخزف **قال** اذ لو كانت المهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانّا قد نتصوّر كثيرا من المهيات بحدودها ولم نعلم انّها هل هي حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها ادلالة لها على غيرها ومن المهيات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي مع قطع النظر عمّا سواها اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقوّمة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قواميا لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عمّا سواه او لا كونها مأخوذة من حيث هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوّماته **اقول** لما ذكره اشارة الى دليل ان المجعول بالذات هو الوجود لأنه بجعل بسيط منزه عن كثرة يستدعي مجعولا ومجعولا اليه بان اسم الوجود يصدق اطلاقه على الوجود الحادث بالاشتراك المعنوي وبان الحادث انّما هو تنزّل القديم في مراتبه ومنازله بشؤونه الذاتية وبانّ تخصيصه القديم والحادث
بنفسه ان كان بصرف الوجود وخالصه وان كان بالشوب فتخصيصه بالشؤون الذاتية الى اخر ما نقلم ومراده هو ما تباهر بان الوجود الحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كالبحر والوجودات المشوبة كالامواج وان الوجود الحادث لا يقبل العدم وانّما يختفي برجوعه الى ما منه بدئ الى غير ذلك لأنه عندهم حقيقة واحدة بسيطة والتكثر عارض حتى ان الملا محسن في الكلمات المكنونة قال الذات واحدة والنقوش كثيرة فصحّ انه ما اوجد شيئا الا ذاته وليس الا ظهوره انتهى فلمّا كان الامر عندهم هكذا وبنوا اعتقادهم على هذا كانت المهية يعني بها مهيات الاشياء ليست شيئا في نفس الامر الا في الاعتبار والفرض فلهذا اخذ في بيانها بما هو خلاف الوجود فكلّما اثبت للمهية زيد مثلا نفاه عن وجوده وبالعكس حتى لو شئت ان تعرف احدهما عرفته بنقيض صفات الاخر فلمّا اذ لو كانت المهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به وكلامه هذا يفيد انّ الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقر الى الجاعل ومتقوّم به وهكذا في ساير العبارات يعني لو انّ المهية صدرت عن الجاعل لكانت مفتقرة اليه بحسب ذاتها ولو كانت مفتقرة اليه لكانت متقوّمة به في حدّ نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها مأخوذا في حدّها بحيث لا يمكن تصورها بدونه ونحو ذلك كالوجود الحاكي للوجود الحادث ولا شك ان الجاعل للاشياء لم يكن مأخوذا في حقيقة مهية زيد وتصورها فلا تكون مفتقرة اليه فلا تكون مجعولة له ونقول عليه هذا الوجود الذي ميّزته عن المهية هل هو موصوف ام صفة فان جعلته موصوفا امكن اخذه مجردا عن جاعله كما في المهية وعلى قولك يلزمك ان لا تعلم هل هو حاصل ام لا الا ان تلتجئ في حصوله الى لفظ اسم وان جعلته صفة لزمك تقدم موصوفه عليه وان جعلته موصوفه الواجب تعالى كان معروضا للحادث والتزامه بذلك كما يأتي يبطل ما سمعت وتبيّن انه هذا الله ايها الناظر في كتبهم اذا نظرت بعين عقلك رايت لهم في هذه امورا لا تجري على مذهب المسلمين فان قواعد مذهبهم ان كلّ ما سوى الله سبحانه فهو مخلوق لله والسبب الذي اوقعهم فيه انهم سمعوا كلام الحكماء الاوائل واساتيذهم الانبياء عليهم السلام يقولون ان الله سبحانه هو الذي خلق الاشياء وربما لم يقولوا بفعله ففهم هؤلاء ان الايجاد والافاضة بذاته تعالى لا بفعله ولذا يقولون ذاته البحت البسيط هو مبدأ الفيض وهو علة الاشياء ولو انهم تنبهوا الى شيئين احدهما ان الفاعل والجاعل لا يفعل شيئا بغير فعل وثانيهما ان المفعولات لا تتركب من الفعل ولا من الفاعل بل المفعول يتركب من المادة والصورة كالكتابة فانها لا تتركب من فعل الكاتب الذي هو حركة يده ولا من ذاته وانّما تتركب من المداد والصورة فاذا انتبهوا الى هذين الشيئين تنبهوا الى شيئين اخرين احدهما ان كل ما يتصور في الافهام او يذكر العقول مما وضع له لفظ يدل عليه مما تذكر الخواطر كل شيء سوى الله تعالى فهو مخلوق لله تعالى وثانيهما ان الواجب تعالى لا يكون من شيء ولا يكون منه شيء ولا يحل في شيء وليس فيه شيء ولا يقترن به شيء فلو انهم تنبهوا لهذه الامور لما وقعوا في هذه الامور الشنيعة والاعتقادات الفضيعة فاذا عرفت انّ الحادث انّما يحتاج الى فعل الفاعل وانّما يتقوّم به من المادة والصورة اللتين من نوعه من المهيات تحتاج الى الجاعل من جهة فعله والجاعل ليس من نوعها التركيب ذاتها منه واذا كان كذلك جاز تصورها بحدودها ولم يدخل فيها الاثر لا يدخل في شيء ولا يدخله شيء قوله فانا قد نتصور كثيرا من المهيات بحدودها الى قوله اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها صحيح وهو دليل على انّها مجعولة لانّها متصورة محدودة كما قال الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم فنقول عليه السلام مثلكم لم معنيين احدهما ان كلما ميزتموه فهو حادث

مخلوق

مخلوق كما انكم حادثون مخلوقون وثانيهما انه مثلكم اى انه صفتكم مخلوق مثلكم او بكم او عنكم ولقوله عليه السلام مردود اليكم معنيان احدهما انه غير مقبول منكم اذا توهمتم انه الله تعالى وثانيهما ان كل شيء يرجع الى ما منه خلق والى مبدئه وانتم مبدء ذلك المتوهم ومنكم خلق وقوله فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قواميا غير مقبول منه بل المقبول انها في حد نفسها مجعولة وكيف لا تكون مهيتك مجعولة وانت تخاطب ذاتك خطابك واقول لك انت وتقول انا فمن المخاطب ومن المتكلم ومن المعنى بانت وانا الا مهيتك لان وجودك لا انية له وانما الانية للمهية وهذه الانية هي التي بها تعصي وبها تتبع الشهوات ولا شيء من الوجود كذلك فافهم ان كنت تفهم فهي بلا شك مجعولة متقومة بمادتها وصورتها الا بالعلة لان العلة لا يتقوم بها المعلول الا تقوم صدور والذي يتقوم به المعلول تقوم صدور هو الفعل لا الفاعل انظر الى الكلام فانه يتقوم بحركة المتكلم بلسانه واستناده اليه لا بذات المتكلم نعم المعلول يتقوم تقوما ركنيا بمادته وصورته ومقوماتها الا بالعلة كما مثلنا في الكتابة مفتقرة اليها في الصدور وصنعها افتقارا قواميا اى ركنيا وهذا انما يكون بالمادة والصورة خاصة فاذا اردت اخذها في الذهن فان اخذتها من حيث كونها اثرا ونورا كما تقدم بيانه لم اخذها مجردة اذ العرض والاثر من حيث كونه عارضا واثرا لا يؤخذ الا منضما الى معروضه ومؤثره وهي حينئذ وجود بالمعنى الثاني كما ذكرنا والا فان اخذتها من حيث هي هي لم يكن اخذها الا مجردة وهي حينئذ مهية مثلا انا اخذتك من حيث انت انت لا تحتاج في تصورك الى شيء غيرك فانت الان مهية وان اخذت انك اثر ونور فذلك وجود لا يؤخذ مجردا واما بناء استدلاله على قواعد لا يصح منها شيء فكذا ما بنى عليها لانه بنى على ان الجاعل ما اخذ في ذات المجعول وذلك غلط فان الكاتب لا يؤخذ في ذات الكتابة وعلى ان الفاعل فاعل بذاته وهذا غلط فان الكاتب كاتب بحركة يده وعلى ان كثيرا من الاشياء ليست مخلوقة لله تعالى اما لكونها امورا اعتبارية وهي عدمية او لانها من مخترعات النفس او انها حيلية صناعية او لا وجود لها الا في الاذهان المستبعد منهم ان يكون خلق بحرا من زيبق او رجلا له الف راس فقلنا لهم نعم خلقه الله تعالى قالوا ارونا اياه ولقد اريتهم اياه مرة بعد اخرى لكنهم لا يبصرون ولقد روى الصدوق في اخر كتاب العلل بسنده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال يعني السائل قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه اى انه على كل شيء قدير انتهى وغير ذلك مما هو صريح في ان كل ما سوى الله تعالى فهو خلق الله عز وجل وصنعه حتى عدميات كما قالوا بان الموت معنى عدمي اعتباري والله سبحانه يقول الذي خلق الموت والحيوة وروى الفريقان من الخاصة والعامة ما معناه انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار اتي بالموت في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت **قال** فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هي بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء جعلا بسيطا دون المهية الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج منه مثل ما لزم من جعل المهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان الوجود المجعول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينية وهي لا تتحقق الا بمشاهدة علته الفياضة ولذلك قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه فتامل فيه **اقول** فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على انها ليست متقومة في حد نفسها بجاعلها وهذا صحيح وهذا عنده متفرع على انها ليست مجعولة له وهذا باطل فان المناسبة بينهما واما الروابط فقد ضربنا لكم الامثال فان الاثر لا يكون متقوما في حد ذاته بمؤثره وكل من نظر بادي نظره لا يشك في هذا الامر كان لا ينظر الا بعين عباراتهم العمياء فانه لا يبصر هذا لانه حصر الاثر فيما اذا تقوم في حد نفسه بالمؤثر وهذا عجيب وقوله فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء لان وجود زيد مثلا متقوم في حد نفسه بوجود الحق سبحانه عما يقولون لانه اثره فانقص منه ومجعول له جعلا بسيطا لانه من البسيط دون المهية فاذن مهية زيد ليست مجعولة وعلى هذا فمن زيد اذا كان وجوده متقوما بوجود الله تعالى ومهيته ليست مجعولة فمن هذا الذي ياكل ويشرب وقوله الا بالعرض يريد انه لا حظ لها في الوجود ولم تشم رائحته كما ذكر قبل هذا فهي عدم ولا انها قد شمت رائحة الوجود لان المعروف عندهم اذا قيل انها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالايجاد هو الوجود وان المهية وجدت للوجود لا نفسها فان اراد هذا المعنى فقد شمت رائحة الوجود حتى ادركها وانها مجعولة للحق تعالى عن قولها وان الحق سبحانه غير مأخوذ في حدها وكل هذا حق وان اراد انها معدومة

فلم قال باتحاد الوجود بها فان الوجود يتحد بالعدم فما ذكرنا يقول هذا المحقق وان اراد بانها موجودة بالعرض يعني بواسطة الوجود فكثير من الوجودات
اوجدت بتوسط بعضها وان اراد انها موجودة بالعرض اي بوجود ضعيف بالنسبة الى الوجود كوجود العرض بالنسبة الى وجود معروضه فاي مانع لها
بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ما تمتنع مع انه فيما تقدم ذكر بان الوجود موجود بها في قوله بخلاف الوجود فانه بنفسه موجود المهية فياله مهية ثم انه
اورد اعتراضا لا مناص له عنه الا بالالتزام به فقال فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم في
جعل المهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فالتزم به لانه اذا جعل وجود الجاعل لها مقوما لوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل المهية ومجعوليتها
التي قال فيها لو افتقرت اليه افتقارا قواميا يعني كما انه للوجود لم يكن اخذها مجردة كما يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه مقوما له بيانه
ثبوت هذا للوجود المجعول مع وجود جاعله ولذا قال نعم لا محذور فيه يعني لا محذور في جعلنا وجود المجعول جزء لوجود جاعله وقد صرح بهذا المعنى ووقع
فيما مضى وفيما يأتي غير مرة ولا معترف بالجهل كيف وهو مصرح بان الوجود امر متحقق بالشيء وباتحادها بتحققها وانها شؤونه واطواره ونشأته
ذاته في مراتب تطوراتها وانها تميزت عنه بما لحقها من لوازم المراتب من جهة العروض من العوارض الخارجية وكل تلك التطورات مع تلك الذات المتطورة
حقيقة واحدة بسيطة لذاتها قد طوت تلك الوحدة جميع تلك الكثرات واتحدت اتحادا ذاتيا في تعددها الفائضة من تلك المراتب لا يعلم ما فيه نوا الله
الى الاراء فنحن من الشيء فيخطفه الطير او يهوي به الريح في مكان سحيق ثم انه بين هذا الاتحاد بما لا يسمن ولا يغني من جوع فقال فان الوجود المجعول متقوم
بوجود علته تقوم الناقص بالتام والضعيف بالقوة والامكان بالوجوب بل الشأن تقوم الناقص بالتام لا يحتمل الا احد وجهين اما ان يكون كتقوم الشبح
بالشاخص او كتقوم القليل بالكثير بان يتمم الناقص القليل بجزء وحصة من الكثير تتممه وتكثر قلته وكلاهما لا يفيد شيئا ولا يدفع عنه المحذور اما تقوم
الشبح كالصورة في المرآة والنور من المنير فلان حقيقة الشاخص خارجة عن حقيقة الشبح وانما هو بظهوره منفصل من تجليه هو حادث متجدد فما بال فلا يدخل
الشاخص بذاته في حد ذات الشبح واما دخوله في نحو القضايا الحملية فلابتنائها على ظاهر مفاهيم الالفاظ على نحو ما قررنا قبل كما هو متعارف
لان الحمل حمل متعارف في هذا العلم لا يفيد مثل ذلك نعم لو بني بعض مسائله على شيء من ذلك لتم انه في الحمل الاولي الذاتي فيما يتعلق بالممكنات وبعضها
خاصة لانه مبنى مسائله على الحقائق النفس الامرية فلا يدخل الشاخص في حد نفس الشبح اذ المراد بالدخول في هذا العلم كون الداخل جزء المهية ولا كونه
الا صحة الاعتبار كما في اخذ المعروض في حد العرض فانه لا صحة تصور العرض الا جزء من موجوده فلذا لا يدخل وجود المعروض في حد ذات العرض واما كتقوم
القليل بالكثير بان يتمم الناقص القليل بجزء وحصة من الكثير تتممه وتكثر قلته ولا يجوز لله حق الواجب بمثله الضعيف بالقوة والامكان بالوجوب
على نحو ما ذكرنا فان تقوم الامكان بالوجوب على الحقيقة سواء قام الوجوب بالامكان بنفسه على نحو ما قلنا في الشبح والشاخص واما فرض تقومه بالوجوب
على نحو ما قلنا في النقص بالتمام على وجه الثاني فباطل ذكره وبطلانه وبالجملة هذه الطريقة لا يرتضيها المعتبر الفرد الا من تحير المعنى عز وجل ومثلها قوله
في جواب السؤال المقدر لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينية وهي لا تتحقق الا بمشاهدة علته الفياضة فاما قوله
لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينية فليس بصحيح اذا يتوقف حصوله على المشاهدة للمعلوم لا فرق بين الوجود وغيره
بل لو قيل بعدم التوقف في خصوص العلم بالوجود لم يبعد صحته لبعده عن الاذهان الى ان ابي اقوى واشد من المشاهدة كما هو رأيه سلمنا لكن توقف المشاهدة
المتحقق على مشاهدة العلة ضعيف جدا بل هو غلط فاحش لانه مبني على ان العلة يكون له حقيقة وهو باطل بالنظر الى القول به بل لا يحتاج بطلانه
الى البيان وقوله لان العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه الظاهر انه اراد حيثية كان هو السبب عارضا للسببية لا يتصور من حيث هو عارض الا بحصول
تصور السبب لانه مكرر في الفارض محتاج في وجوده الذهني والخارجي الى وجود معروضه اذا لوحظ من حيث كونه عارضا دليل ذلك ان وجود المعروض
جزء لوجود العرض ولكنه انه المتصور وهذا بدون الحيثية لا يحتاج اليه **قال** الثاني ان المهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول
محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم سلب المفهوم الاخر
اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والمهية ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم نفسه وبينه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق
واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتي بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم **اقول** هذا [illegible]

[illegible]

الثاني على كون المهية غير مجعولة وحاصله انه لو كانت مجعولة لكان معنى المجعول مفهوم محمولا عليها بالحمل الأولي الذاتي يعني لكان مفهوم المجعول نفسها او نفسه ما بمعنا ما لان معنى الحمل الأولى ان يحمل المفهوم على نفسه نحو قولك الانسان انسان او على ما بمعناه كحده نحو الانسان حيوان ناطق لا ان يكون الحمل بالحمل الشايع الصناعي الذي يكون الموضوع فيه احد افراد المحمول سواء كان الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية ام على افراده كالكليات او الجزئيات والمهملات وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه كالانسان حيوان ام عرضيا له كالانسان ضاحك فان جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الأولي الذاتي أي الذي ليس هو بواسطة امر كما في الحمل الصناعي الذي هو بواسطة الوجود او لكونه اولى الصدق مثل الانسان انسان او الى الكذب مثل الانسان فرس يعني فاذا ثبت كونها مجعولة جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الأولي الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم ولمعنى لزم ان يكون اثر الجاعل اعني المهية حيث تكون مجعولة مفهوم المجعول بدون غيره يعني ان يكون اثر الجاعل هو مهية مخصوصة واثره ايضا مهية اخرى اذ لا اتحاد بين المفهومات ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين المتحدين في الحقيقة كمفهوم مع نفسه او بينه وبين حده كما قلنا ولا يكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه مثل الناطق ضاحك الا بالحمل الشايع الصناعي والمفروض انها مجعولة فيكون حمل مفهوم المجعول بغير واسطة امر كما في الحمل الصناعي فانه بواسطة الوجود وهذا الاستدلال الذي اشار اليه لم يذكره لانه مما يمنع فرسخة كونها مجعولة الا في الاستدلال الثالث لاتحاد اللازم فيهما وقد بان اللازم الذي يزعم مانع من ذلك في هذا الاستدلال وهو لزوم تكثر المهيات لان الوجود انما جاز الجعل فيه لعدم استلزامه التكثر فيبقى الجعل على بساطته لان الوجود كالمادة المطلقة فيقع بينها الاتحاد بخلاف الماهيات لانها هويات الاشياء المتغايرة فلا يكون بينها اتحاد فيتعدد الجعل على ما يأتي واقول ان انظر الى ادلته واستشهاداته ورأيتها محض تكلف ليس فيها شيء من النور ولا من العلم ولا من الهدى ولا من الكتاب المنير لان اكثر الزاماتها غير لازمة واكثر ما يلزم منها غير مضر وانا اشير لك الى بيان ما هو الواقع مع الاعراض عن نقض الزاماته ليس لتعسرها ولكن لكثرة تردادها حتى كان تركها اولى من ذكرها وانا اذكر لك حقيقة الامر حتى يتبين لك منه الحق ونقض تلك الالزامات لكني اذكر لك كلمات قليلة تنقض تلك الالزامات كلها لمن عرفها فاقول انت تقول انه الوجود مجعول فيلزم ان يكون مفهوم المجعول محمولا عليه بالحمل الذاتي الأولي لا الصناعي لشرط الذاتي الأولي الاتحاد بين مفهوم المحمول اعني المجعول والوجود فان اردت مفهوم لفظ الوجود اتحد بمفهوم المجعول وحينئذ يكون المحمول عليه هو الوجود الحقيقي البسيط اعني المصدر وهذا وان كان عندنا من اثر جعل الجاعل الا انها غير مراد المص ومراده حقيقة الشيء وعنده كل افراد تلك الحقيقة شيء واحد بسيط خارجي ولا مجعول بالذات الا هو فيصح الحمل الذاتي الأولي ولا لامر ليس كما قال بل كما ان المهيات انما تكثرت بالتشخصات المتكثرة المختلفة الخارجة في نفس الامر عن حقيقة المهية اذ هي هي وانما تعددت في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة كذلك الوجود انما تكثرت بما تكثرت به المهيات اذ هو اثر فعل الله تعالى فتكثر في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة فالوجود الواحد البسيط في الخارج هو نفس الهيولى عندنا او كالهيولى عنده والمهية البسيطة في الخارج هي نفس الصورة النوعية عندنا وعنده كالصورة النوعية ووجود زيد عندنا حصة من تلك الهيولى هي مادته ومهيته عندنا حصة من تلك الصورة النوعية هي صورته وما في زيد من الوجود والمهية هو نفس ما في عمرو ولا ان مادتهما حصتان من الحيوان وصورتيهما حصتان من الناطق وموجب التميز بينهما الذي هو الحصتين من الحيوان ومن الناطق بل هو التشخصات الخارجية فالاتحاد ثابت حقيقة فيما من الحيوان في جميع افراد النوع وفيما من الناطق كذلك لا فرق بين الوجود والمهية في الاتحاد في افرادهما قبل التشخصات الخارجية وفي التغاير والتعدد بعدها ثم عند المص مما يتشبث به كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والمهية ثانيا وبالعرض فقد ذكرنا كون المهية مجعولة حقيقة في مواضع متعددة ونذكر الان ان ما قيل ان جعلها ثانيا وبالعرض لانها غير مرادة لله تعالى لذاتها وانما جعلها لاجل قوام الوجود فجعلها مترتب على جعله كجعل الولد فانه مترتب على جعل ابويه لا انها غير مجعولة وكون جعلها متوقفا على جعل الوجود لا يلزم منه كونها غير مجعولة وبهذا ظهر انا اشرت الى بيانه مرارا ولا اشكال فيه وانما الاشكال في معرفة مراده واصطلاحه وانا اكرره واردده كما فعلت وافعل لتفهم ذلك وكلا يتحقق عندك فاقول فاعلم ان كون المهية مجعولة ثانيا وبالعرض والوجود اولا وبالذات ومعنى كون جعلها ثانيا وبالعرض كما مثلنا لك سابقا باشتراء الفرس واشتراء الجل لها لان الوجود هو النور المقصود بالايجاد والمهية هي الظلمة وليست مقصودة لذاتها بالايجاد لكن لما كان المقصود الذي هو الوجود متوقف الظهور والحصول عليها جعلت لاجله لانها هي تمام قابليته للايجاد ولان الوجود لما كان في نفسه هو اثر الجاعل أي اثر فعله يعني انه ليس له حقيقة الا ذلك كان لا بد له من حيث هو هو

ان

ان يكون له اعتبار من جهة نفسه كذلك له ماهية فكان الوجود وجد بجهتين جهة من ربه لا ينفك عنها ابدا وهي الوجود اي وجود ذلك الموجود وجهة من نفسه
لا ينفك عنها ابدا وهي ماهيته التي بها هو هو فكان الوجود اثر فعل الفاعل اولا وبالذات والماهية اثر فعل الفاعل ثانيا وبالعرض لانها غير رادة
لنفسها واعلم ان مراد الله سبحانه ولا شيء معه في ازله الذي هو ذاته المقدسة وهو الان على ما كان ثم تلطف برحمته حدث الفعل بنفسه وامكن به الامكان
في رتبة يعني خارج الذات وذلك الذي شعر بفعل الحق هو مشيته هو كمعنى الاكبر كما في دعاء السمات وذرء فيه اي امكن بمشيته الامكانية فيه
كل شيء ممكن على وجه كلي كما تقدم ثم اخرج من عالم الامكان ما شاء من الاكوان فاول ما احدث بمشيته التكوينية الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهي الوجود
وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وكانت المشية الكونية والامكانية شخصا واحدا غير محدود بحد لان الحد يحدث به فلا يجري عليه ذلك
الشخص الشريف العزيز الجبار المطهر القدوس هو ادم الاول وحواء الامكان الاول وهو مكانه ووقته السرمد ولذلك الشخص الشريف رؤس
كلية وجزئية بعدد الكل مما سوى الله سبحانه فالراس الكلي يحدث به الاصل الكلي ولذلك الراس رؤس بعدد اشخاص ذلك الكلي وهكذا الى ما لا نهاية
مثلا يحدث بالراس المختص بالعقل الكلي الاضحى زحل وفلكه وجميع ما يتعلق عليه ويرتبط به كل شيء منها بوجه منه وهو مرتبي للعقول الجزئية و
لذلك الراس رؤس وجوه فيحدث عقل زيد بالراس المختص به ويحدث عقل عمرو بالراس المختص به ويحدث براس كلي اضافي المشتري وفلكه وجميع
ما يتعلق عليه ويرتبط به فيحدث علم زيد بالراس المختص به ويحدث علم عمرو بالراس المختص به وهكذا في كل كلي وجزئي وفي كل كل وجزء وفي كل ذات و
صفة وفي كل ذرة من ذرات الوجود له راس من فعل الله ومشية مختص به لا يصلح لغيره الا بنوع من تشخصا الموجود زائدا او ناقصا او متغير
الهيئة او الجهة او المكان او الوقت او الوضع فكل شيء له جعل خاص من بارئه ان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي والادلة هذه كلها وامثالها قد اشرنا اليها
فيما سبق من قولهم بان الادلة ثلثة كما قال الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي
احسن فالمجادلة بالتي هي احسن بالعلم الذي هو صور المعلوم مقره الصدر يعني صدر العقل اي النفس او صدر النفس اي الخيال وهذا يصلح دليلا
للاحكام الشرعية والثاني دليل الموعظة الحسنة وهذا يصلح دليلا لتهذيب النفس وعلم الاخلاق وتليقين بالتقوى وهو بالقلب الذي هو محل
وهو اليقين ويقابله الشك والريب كما ان العلم يقابله الجهل اعني عدم الصورة والثالث دليل الحكمة وهو بالفواد الذي هو النور في قوله عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهو الوجود وهو محل المعرفة ويقابلها الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون
نعمة الله ثم ينكرونها وهذا دليل المعارف الالهية والاعتقادات الحقة ولا يصلح المعرفة الا به وكل معرفة نشأت عن دليل غيره فهي مشوبة بالشبه والشكوك
ولا يدرك واضطرام العلم الغيبي الا به خاصة ودليل ما ذكرت لك من هذا اعني دليل الحكمة ومستنده الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وقال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقد نطق الكتاب المجيد ان الانفس والعالم فيهما ادلة كل شيء بالمثل
كما قيل الحق بالمثل والباطل بالجدل وقد قال الشاعر ونسب الى امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب انك
جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا وقال
الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وانت اذا عرفت مراد الله سبحانه بتلك
الامثال ومراد اوليائه بهذه الاستدلال لظهر لك فيما قلت وغيره حقيقة الحال بلا شبهة ولا اشكال ولو اني اردت البرهان على مثل ما سمعت
بنحو ما يستدلون به العلماء والحكماء من القضايا والقياسات الحمليات لذهب العمر ولم تقف منه على نور لا امر الا مو الا كما يقولون من هذه
الاشياء المتناقضة والاقوال المضطربة التي لا توصل الى يقين ولا يفيد شيئا من الدين فمن اصغى الى ما قلت وتوجه الى الله سبحانه باخلاص العمل
والطاعة فتح له الباب وسبب له الاسباب لان الله سبحانه لمن قصده قريب المنال ومن تحير وعارض بما ليس له به علم فاني ما قلت سمعته نفسي بل اقول له
ان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون لان كلما كتبته فعن المعاينة واليقين لا بالظن والتخمين فاذا اردت اية من الايات التي في نفسك كما قال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فتستدل بها على ما ذكرت لك فاية الجعل وجميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة فانها متكثرة التعلق والترتيب

والوجود وان كانت في نفسها وفي الحقيقة واحدة لكنها متعددة الوجوه كما مر بتعدد الحروف والكلمات فالحركة التي تحدث بها الالف غير التي تحدث بها
الباء وغير التي تحدث بها الجيم وغير التي تحدث بها الحركات والنقط وما به الحروف المتصل غيرها به سوية الانفصال وهكذا فالجعل متعدد بوجوده وتعلقاته
وتختلف بتعدد المتعلقات وتعددها باختلاف القوابل كما تتعدد الحركة من يد الكاتب بتعدد الحروف وتعدد المشخصات والمميزات فان الكتابة كالذات ثانيا
في الانفصال والاتصال تميز بينها النقط وهي كالنون في الاتصال والمميز بينها النقط وفي الانفصال تتميز بالهيئة فلا محذور في تعدد الجعل وتكثره
لانه فعل وللمفعولات منها ما يوجد اولا وبالذات ومنها ما يوجد ثانيا وبالعرض ومنها ما هو ذوات ومنها ما هو عرض فالاول هو المقصود بالفعل لفائدته
والثاني ليس بمقصود اذ لا فائدة فيه لذاته وانما فائدته لغيره فوجد لاجل افادة غيره وكالمهية فانها لا فائدة فيها لذاتها وانما فائدتها للوجود
لتوقفه في الظهور عليها ولفوائد تظهر به منها الانكار بخصوصه ومعنى توقفه عليها انه لولاها لكان في نفسه فردا بسيطا ولا يقوم بنفسه الا الوجود
للحق عز وجل وانما قال الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه انتهى ولاجل افادة معنى
في غيره كما روي عنهم عليهم السلام ما معناه ان الله سبحانه ما ابقى الخضر عليه السلام بهذا العمر الطويل لتبليغ وحي ولا انزال امر وانما ابقاه ليكون دليلا على
وجود القائم عجل الله فرجه فابقاء الخضر عليه السلام في هذا العمر الطويل ثانيا وبالعرض والثالث هو مقصود بالذات اولا ثم تكون متبوعا بقصد ثان
وبالعرض وهذا المعروض فانه مقصود اولا وبالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لان وجوده شرط في قابلية العرض وهذا المعروض فانه مقصود اولا
وبالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لان وجوده شرط في قابلية العرض للايجاد والرابع هو مقصود بالذات قصدا مترتبا على غيره فيكون ذا جهتين وهو العرض
فانه مقصود لفائدة في نفسه الا انها مترتبة على وجود غيره وهو المعروض والحاصل ان المهية مجعولة لكنها ثانيا وبالعرض جعلا مترتبا على جعل الوجود
وقول المص لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي نقول بموجبه بانها مجعولة ثانيا وبالعرض ومفهوم
المجعول ثانيا وبالعرض محمول عليها بالحمل الاولي الذاتي في كل شيء بحسبه ولا محذور فيه وقوله فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من
المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر كذلك ان اثر الجاعل في المهية الذي هو ذاتها ويحمل عليها بالحمل الاولي الذاتي خاص بها كتخصيص حركة
يد الكاتب بجزء مخصوص وهو مغاير لذلك الاثر الخاص والتاثير الخاص مغاير لتاثير خاص واثر خاص ولا ضرر فيه فانه لا يزيد على تعدد افراد الوجود
في مراتبه ومنازله كما تقدم ولا عيب جبر بل هنا اولى بالتعدد في التاثير والاثر وقوله اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المهية يعني كذلك الامر
انما لم تتحد المهيات لما يلحقها من العوارض الذهنية التي بها يتمايز بعضها عن بعض كما في الخارج لان ما في الذهن ان قلنا بانه كلي انتزاعي كما هو الحق
فظ وان قلنا بان بعضه غير انتزاعي بل منه حقيقي فلا منافاة لانا اذا قلنا بقولهم بان حقيقة الشيء تكون في الذهن معراة عن العوارض الخارجية نقول
بانها غير معراة عن العوارض الذهنية فلها مشخصات ذهنية وامور اعتبارية بها تتمايز واذا تمايز المفعول تمايز جعله بتمايزه ولهذا كان فعل
الله جاريا على الحكمة في فعل الخير وفي فعل الشر كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وهذا الطبع فعل الله سبحانه بمقتضى
كفرهم وبه كتب في قلوب المؤمنين الايمان بايمانهم وايدهم بروح منه بحقيقة ما سم اهل والى هذا ونحوه اشار تعالى في قوله وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة
للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا فكما تعدد الجعل في جزئيات الوجود وافرادها بحسب تمايزها للماهيات بها وتشخصاتها ولذا نقول بتعدد الوجود
ولا ضرر كذلك تعدد الجعل في المهيات بتشخصاتها في احد الطرفين كل واحد تتعدد فيه بتشخصاتها وقوله فاما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز
بالحمل الذاتي يريد به الذي مناطه الاتحاد في المفهوم والمعنى بخلاف الحمل الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم ويريد بالوجود
حصول الموضوع في الاعيان واعلم ان هذا الاصطلاح وان كان لا مشاحة في الاصطلاح الا انه غير مناسب للمقتضى مناط الايجاد لان ما يلزم الشيء
لوجوده لا لذاته المناسب ان يقال فيه انه يجتمع مع ما يعرض لوجوده لا انه متحد به لانه لو اتحد به لكان من المشخصات الخارجية وهو ذاتي للوجود يعني منه
لا يتحقق الموجود الا به وهذا الموجود اتحد بالوجود كما قالوا فهو متحد به في المعنى فيصدق فيه الحمل الذاتي والا فلا يقال انه متحد به بل يجتمع معه اذ
جعل الوجود المهية وجعلت متحدة بالوجود كان المتحد بها متحدا به ضرورة ان المتحد بالشيء متحد بما اتحد به من كل لازم به يكون الشيء شيئا في الوجود
يعني لما به فاذا كان قد جاز اتحاد الضاحك بالناطق في الوجود جاز اتحاد الضاحك بما يتحد به فيكون الحمل فيه بالاولي الذاتي فيحمل الضاحك

على الناطق حملا أوليا ذاتيا وحينئذ يكون الخارج اخلاهف فاذن المناسب ان يكون الضاحك مجتمعا مع الناطق في الوجود لا متحدا وسبب الحمل انما
انما يكون بين الشيء ونفسه وبين الشيء وما يساويه ما لم يكن كذلك والصفة الخارجة لا تتحد بذات الموصوف والا لكانت داخلة لانها انما تتحد بما هو مصداق لها
كالقائم فانه لا يحمل على زيد الا بالحمل الاولي الذاتي المغاير له في المفهوم المعنى لا بالحمل الصناعي ايضا لان مقتضى الحمل الاتحاد فلو اتحد به في الوجود كان
من مقوماته ذاته في الوجود فهو انه صفة ذات قائم صفة فعل لانه اسم فاعل القيام فان هو انما يتحد بمبدئه ومصداقه وليس ذات زيد مصداقا
للقيام والا لكان لازم القيام ابدا بل مصداقه حركة الفعلية التي فشا عنها القيام فالقائم مركب من صفة وما لزمها الذي هو صفتها الذاتية لها بالبتة
ولذا نقول ان قائم ليس محمولا على ذات زيد لان ذاته ليست قائمة اذ قائم صورته فعلها فتفهم هذا التعريف وان الضاحك لا يحمل على الناطق لا بالحمل الاولي
الذاتي ولا بالحمل الشايع المتعارف وانما التعلق على ظاهر الحال من اذهانهم لا على ما هو نفس الامر فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون علم المنطق الذي حصل
عليه الاتفاق باطلا لا يغني في شيء من العلوم قلت اما علم المنطق وما هو مبني عليه فينفع في الاستدلال على الاحكام الشرعية لان مداركها في كلام
اهل العصمة عليهم السلام مبنية على قدر افهام من الخطابات الشرعية ولهذا قال انا لا نخاطب الناس الا بما يعرفون هم لان حقائق اسرار الاحكام الشرعية
لا تدركها عقول المكلفين فسهلوا مداركها للمكلفين بإجرائها على الظاهر ولذا نفع فيه علم المنطق والقول بالظن اذا فقد العلم بحقيقة الاشياء
فانها في علم التوحيد بنيت مداركها على نفس الامر وما كان كذلك فكيف يكون منشأ استنباطها وتعرفها من مخترعات ابناء الخليقة تعرفها العقول الضعيفة
وتجنيها فتم وتدبر **قال** فثالثها ان كل مهية فهي لا تابى عن كثرة التشخصات والوجودات والتشخص لما كان عين الوجود كما قرره المحققون او ما قاله بعض
الاخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم المهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت المهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر افراده
فلا محالة ان يكون جعلها متعددة فتعدد الجعل اما ان يقتضي ان يكون بحسب نفس المهية او بعدد حصولاتها وانحاء وجوداتها فيكون الوجود متعددا بالذات
والمهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس المهية وتتعدد جعلها من حيث هي هي هذا شيء لا يجوز
لكن عقل ان يتصوره فضلا عن ان يجوزه فيبقى الشق الثاني وهو ان الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات لا نفس الوجودات المتشخصة
بذاتها وتتكرر بتكثرها المهية الواحدة **اقول** هذا هو الشاهد الثالث من التكلفات التي يشهد عقل السليم ببطلانها من غير احتياج الى ابطال
وبيان قوله اولا ان المهية من حيث هي لا تابى عن كثرة التشخصات اي لا تمنع من وقوع الشركة فيلزم ان لا يكون لها تشخص خاص من لوازمها والا لابت وقوع
الكثرة لكن التالي باطل فالمقدم مثله وقولهم بان تشخص العقول المفارقة من لوازم مهياتها يريدون به عدم انفكاكه عنها اي عن العقول المفارقة
بمعنى اقتضائها انحصار انواعها في تشخص لا بمعنى ان مهياتها اقتضت ما به التعين والتشخص هو عين الوجود كما يراه المحققون وانه غير المساوق له
كما يظنه الاخرون فلا يكون من لوازم المهية كما هو للوجود على ما برهن عليه فلو كانت المهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان مثل النوع الذي تكثرت
افراده لانها لا تابى وقوع الكثرة فلا محالة ان يكون الجعل الذي جعلت به متعددة كتعدد متعلقاته منها فتعدد الجعل اما بحسب تعدد ذواتها او تعدد
حصولاتها فعلى فرض كونها مجعولة يكون التشخص من لوازمها فتكون علة له وقد ثبت انه عين الوجود او مساوق له فعلى الاحتمالين يلزم الدور لتقدمها
على ما يتوقف حصولها عليه وعلى ما يساوقه او التسلسل لتوقف حصولها على حصوله وهكذا وعلى فرض كون جعلها متعددا بحسب تعدد نفس المهية
يلزم ان يكون صرف الشيء من حيث هو متعددا وهذا محال فان الشيء من حيث هو هو واحد لا يتعدد الشيء من حيث كونه واحدا وعلى فرض كون جعلها متعددا
بحسب تعدد حصولاتها في الاعيان وانحاء وجوداتها يكون الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها
كما قدم ان تخصيصه في منازله ومراتبه بشؤونه الذاتية فيكون تعدده من ذاته والمهية لا تكثر فيها لان الشيء من حيث هو هو واحد وانما تتكثر المهية الواحدة
بتكثره بذاته فتدبر هذه المقالة المعقدة الغير المرتبطة بل تخللها المغالطة والهفوة وتخفى مع انها مبنية على اشياء غير مسلمة بل ظاهرة البطلان
فانه قد ذكر هنا قبول المهية لوقوع الكثرة من حيث هي ثم انكره وقال لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس المهية وتتعدد بجعلها من حيث
هي هي وذكر ان التشخص هو الوجود او انه مساوق له وعنده انه هو هو ثم قال الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات
المتشخصة بذواتها وتلك ان قوله ان المهية من حيث هي لا تابى كثرة التشخصات فيه ان الوجود ايضا من حيث هو لا يابى ذلك لانك اذا نظرت الى نفس الحقيقة

المراتب غير النسبتين وتباعا فامكان كثرة التشخصات ولا افتراق الخصوص المرتبة من كلّ منهما لزم التشخص لكل فرد منهما بلوازم المرتبة وكذا الى آخر مرتبة كل منهما لان التشخص لا يكون عين الوجود ولا مساوقا له على القول الأول بل دون المهية لان التشخص يكون على حسب نعتها بالوحدة ولا تكون في الأمور الا باعتبار خارج كما ذكرنا سابقا وكل الحوادث مشتركة في الحكم التشخص باعتبار الكثرة باعتبار الافرق بين ذلك بين الوجود المخلوق وبين المهية كلّما ذكرنا من جهتها الجهتين في كل ما سوى الله والجعل واحد في جهة الوحدة وكثير في جهة الكثرة فيتحد في الجنس ويتعدد في الأنواع ويتحد في النوع ويتعدد في الافراد ويتحد في الفرد ويتعدد في الاجزاء والجهات والامكانات والاعتبارات وبما وضع له اسم او علامة او اشارة او غير ذلك قال تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار والوجود الذي به تحققت المهية غير الحصول المعارف في الذهن او الخارج بل هو كون الشيء في المعنى الاول الذي ذكرنا سابقا او الشيء من حيث كونه اثر الفعل الله في المعنى الثاني الذي ذكرنا سابقا فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون الكشف صرفا في المبدأ حقيقة يكون بانعام التعدد يصدق على الوجود المهية والصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة بل على الصلوح اعني الوجودات المتشخصة لا بذواتها كالاوهام المتصور ان التشخص بالذات لا يحصل لغير الذات المقدسة عز وجل واما المخلوق كما ذكرنا امر اعتباري لا يظهر في عالم الا بشرائط قبول الايجاد وهي انفعال الجعل والشرائط المذكورة سابقا اعني الكم والكيف والمتى والاين والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب وما اشبه ذلك وكلها من علل المهية والوجود منها حصص من كل شيء من جهته وهي هندسة المهية وحدودها ومتمماتها ومكملاتها وكلها في الحقيقة خارجة عن اصله اعني المادة التي هي الوجود بالمعنى الاول ثم هو اعني هذه الحصص داخلة في جملته اعني حقيقة هذا الموجود ظاهره وباطنه الذي مجموعهما هو لا يظهر من كلامه حكمة ان هذه التشخصات ترجع الى حقيقة الموجود ان تخصيصه وتشخصه ذاتي له لان الوجود الذي يشيرون اليه هو مادة الموجود خاصة والصورة وجميع ما له من المذكورات ليست من المادة لتكون التشخصات ذاتية له فيكون تشخصه من ذاته وانما هي مغايرة للمادة وان كانت في الحقيقة صفتها والمصرّح به انه التي تتشخص بها هيولاني ذاتية لذاته غير مغايرة له وان كان بروزها عنه منوط بمراتبه ومنازله ويلزمه التكثر لذاته وعدم الوحدة الا في الاعتبار وقد صرح به هنا في مثل قوله ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة بل على اعتبار الوجودات المتشخصة بذواتها ومع هذا فقد صرح فيما تقدم بوحدته وبساطته المنزهة عن شائبة الكثرة والحق ان وجود الممكن ليس تشخصه لذاته ولا لازم لما ذكرنا بعضها منها سابقا احدها لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية الذي يلزم منه بطلان الثواب والعقاب وفائدة ارسال الرسل بل وبطلان فائدة الايجاد اصلا وراسا مع انه هو ومتابعوه يقولون بوجوب متابعة ائمة الهدى عليهم السلام في كل ما هم عليه ومع هذا القول يجيبون الى متابعة اعدائهم والاخذ عنهم انا لله وانا اليه راجعون وحاصل هذا كله ان الوجود الممكن اذا اردت كل ما يعرف به وصحة الحكم عليه فسمّه باسمه الحق فانه صريح الدلالة على ما هو عليه عنها لله ولسميه الحق هو المادة المطلقة فاذا وقفت لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك وذلك من البراهين القاطعة وكلما اشبهها عرفت انه لا تشخص له جزئي من ذاته وانما التشخص لافراده بتشخصاتها الخارجية على نحو ما قلنا فهو كالمداد ليس له تشخص لذاته نعم تشخص نوعي وافراده كالحروف والكلمات المكتوبة كل واحد منها له تشخص جزئي اعني هذه الهيئات والاوضاع وعرفت ان تلك التشخصات هي الهيئات الاولية اي على المعنى الاول كما مرّ وانها مجعولة ثانيا وبالعرض على النحو الذي ذكرنا في معنى ثانيا وبالعرض من انها مجعولة بجعل مغاير لجعل الوجود الا انه مترتب عليه يعني ان الوجود هو المقصود بالايجاد و فائدة الايجاد وانما هي عنه لكنه لما لم يتمكن من قبول الايجاد واستمرار الثبات الا بالمهية وجب في الحكمة ايجادها وغاية للوجود فهي مجعولة ثانيا وبالعرض فاشرب صافيا من جوهر علي عليه السلام فان من يشرب منه شربة لم يظمأ بعدها ابدا **قال** ورابعها ان الماهية الموجودة ان كانت نوعا منحصرا في شخص كالشمس مثلا فكونها لهذا الموجود تشخصي مع امتناعها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون المهية وسلّمنا وان كان من قبل المهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة المهية الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون قبل الوجود متشخص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ومع ذلك ينقل الكلام الى الكيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل **اقول** يريد ان المهية الموجودة ان كانت نوعا اعني مفهوما كليا مشتملا بحسب نفسه على افراد متعددة الا ان الحكمة اقتضت عدم تعدد وجود منها في الخارج في عالم واحد لمصلحة النظام واقتضاء الصنع للتفرد ولا ينحل امكانها بدون تغير الاسباب الاكثر والعدم كالشمس فان مفهومها انها كوكب نهاري ينسخ وجوده

الليل

وهو الليل كما قيل ولم يوجد في العالم الا واحد وانما قلنا في تعالى التوحيد لما روي ان الله عز وجل خلق الف الف عالم والف الف آدم ونحن في آخر العوالم وآخر
الادميين وفي بعض الاخبار لم يخلو من التراب الا هذا العالم ولذا يأتي كل عام فانه مثال لما فوقه وكل ما فيه يوجد فيما تحته فيما فوقه فهو كل ما لم يرها
شمس بحسب ... شمس الف الف شمس الا انه لم يوجد في عالم واحد اكثر من شمس واحدة فكونها اي تلك الماهية الكلية هنا الموجود المخصوص مع ما تقتضيه
بحسب نفسها ان كان هذا الانحصار في واحد من الجاعل والمجعول هو الوجود اذ لو كان هو الماهية فان كان قد جعلها على ما هي عليه تقتضي ذلك وجود ما تقتضيه
من اللاتناهي من افرادها في عالم واحد فلما كان الايجاد من قبل الصنع كان مقتضى الجعل هو الوجود المخرج متحدا وذلك هو الخلط وان كان الصنع يقتضي
مخصوص واحد من تلك الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح اذ ليس من افرادها شيء اولى من الآخر فترجيح فرد منها ترجيح بلا مرجح وهو غير جائز يلزم ان تكون
الماهية قبل الوجود والجعل من الجاعل وقبل التشخص الذي هو عند المحققين عين الوجود موجودة متشخصة لانها هي الحاصرة للجعل في واحد على خلاف
مقتضى الماهية ولا يكون المؤثر في الموجود معدوما ولا توجد الا بالوجود الذي هو نفسها كما تقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممنوع لانه ممتنع مع
انا نقلنا الكلام الى كيفية تلك الوجود والتشخص وتوقفه على الوجود لزم الدور والتسلسل واقول هذا الشاهد على عدم جعل الماهية هو مما ذهبنا نقدمه
كل كلام يدور على معنى واحد وانما انبه على الاعتراض والمناقشة في اغلب كلامي ولم اذكره لان ذكره يطول به الكلام وربما لا فائدة فيه اذ يجزي الاشارة
الى وجه الاعتراض والخطأ يعرف العاقل الذكي ذلك لان اغلب هذه الامور ضرورية وجدانية ومحسوسة لا يتوقف من عرف كلامي فيه الا من سبقت الله شبهة او من
بقولهم او من شأنه انه ينظر الى من قال لا الى ما قال ويعرف الحق بالرجال ولا يعرف الرجال بالحق والاشارة هنا كما في غيره ان افراد الماهية الكلية ...
الكلية على الظاهر من العلم هي في الامكان وتعلقها في ذلك الغيب باعتبار لبسها حلل التميز والتشخص في عالم الاكوان وعلى الباطن من العلم هي موجودة في
خزائن الاكوان الغيبية ولا يظهر شيء منها في الشهادة الا بلباس عالم الشهادة والكلام على الظاهر والباطن فيما نحن فيه شيء واحد فيما اذا لاحظ
قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقدرة العامة تقتضي دخولها الذي لا يتناهى في قبضته في خزائن امكاناتها و
اكوانها والجاعل سبحانه يجري فيها بفعله على مقتضى مصلحة النظام بقابلياتها لا بدون القابليات وقابلياتها في ازمنة وجودها وامكنة حدودها
في رتبتها من الامكان وخزائن الاكوان الغيبية فاذا اقتضت الحكمة ابراز شيء منها وانزاله في عالم الشهادة البسه ملابس مكان حدوده ووقت وجوده
وتلك الملابس هي المشخصات وهي حدود القابليات ولذا كانها تظهر في عالم الكون بتلك المشخصات بما هو مذكورة في تلك الخزائن بحرفها هذه الشهادة فافهم
التعبير فتعين الفرد الواحد من قبل الجاعل لان ايجاده وجعله على حكم الاقتضاء والمجعول هو الفرد الخاص من الافراد الممكنة الغير المتناهية والترجيح انما يكون
لمرجح وذلك المرجح لا يكون من محض فعل الفاعل والا لزم الترجيح من غير مرجح بل المرجح من المجعول حين الجعل على جهة المساوقة كالانكسار للكسر وهو ترجح يجوز ان
ذلك الفرد بقربه قابليته وهو امكان استعداده عند الفعل لا قبل وحدوث الشرائط بايجاد المشروط كالانكسار عند الكسر لتوفر اسباب قبول ايجاده
بقربها او بتقريب التمكن من التمكين وقد اشار سبحانه الى كون الترجيح ممكنا قريبا من الترجيح لان الترجيح انما يكون به فقال تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار فلا يلزم الترجيح من غير مرجح بل المرجح حاصل وهو ترجح ذلك الفرد على سائر الافراد بقربه قابليته وسبقها الى الايجاد عند صدوره لا قبله
ولا يلزم كونه موجودا قبل الوجود فكيف يكون موجودا قبل ان يكون موجودا حين هو موجود يعني بعد وجود اسباب الايجاد مع ظهوره بالايجاد كالكسر
والانكسار فلا انه سبب العبارات المذاهب المتفرقة فتكون قائلا بها قائلا من غير شعور ظنا منك بانك تشعر فان جميع الاسباب من جميع ذرات
الوجود لم يوجد منها شيء بعد الاسباب الخاصة به ولا قبلها بل معها اذ لو كانت قبله لوجد شيء بدون تعلق لذاته قبل متعلقه ولو كان كذلك لم يكن تعلق
لذاته ولو كانت بعده لم تكن اسبابا اذ السبب لا يتأخر عن مسببه في الوجود وآية ذلك في العالم في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق الكسر والانكسار فان الله سبحانه قد ضرب مثلا لهذا المعنى المشار اليه وبهذا المعنى يبطل لزوم الدور والتسلسل فافهم
اعلم ان الترجيح بلا مرجح واجب الوقوع والا لزم الترجيح بلا مرجح ممتنع الوجود والا لاستغنى المعلول عن علته يعني ان الترجح واجب الوقوع وما اشرنا
قبل هذا الكلام من ان فعل الله سبحانه لا يتعلق بشيء من المفعولات الا على حسب قابليته ومعنى هذا انه لو تعلق به على حسب مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت
المفعولات لافتقارها اليه على السواء من كل شيء ونسبته اليها على السواء فتكون الاشياء على نمط واحد في القوة والضعف والعلم وتعني والقرب والبعد

والصلوات

حد اصلا دهما بل لا تعدد لا شيئا انما يوجد شيء واحد انه يقتضى التعدد والتغاير من التشخصات المذكورة سابقا لا تقام مقتضى فعل الله سبحانه بل التعدد من
الا اعتبارا لما فلا يقع تعدد اصلا ولا اختلاف بحال من الاحوال لان الاختلاف والتعدد انما جاء من قبل اختلاف التشخصات وبعد نفيهما كما ويكون شيئا من
تمايز تكيفهما او كميتهما او مكانهما او زمانهما او رتبتهما او جهتهما او اختلاف الوضع ومراتبهما الى غير ذلك ومن ذلك ان الشيء الممكن في ذاته نسبة
الوجود والعدم الى ممكن على السواء فلا بد من ترجيح احدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه لمرجح ولا جائز ان يكون المرجح من الفاعل وفعله اذ لو كان كذلك
لرجع فعله الى الترجيح من غير مرجح فافهم واما ان الترجيح من غير مرجح ممتنع الوجود فبمعنى ان الشيء الممكن لا يكون موجودا بغير موجد والا لزم الترجيح من غير
وهو مستحيل لان الشيء لا يوجد نفسه فالترجيح من غير مرجح وجهان احدهما انه واجب كما قلنا بمعنى انه لو لم يكن لزم الجبر في الافعال الاختيارية وبطل الافعال
على نحو ما ذكرنا من اتحاد المفعول وثانيهما انه ممتنع بناء على اعتبار امتناع ايجاد الشيء نفسه ويتفرع على الاول جواز الترجيح بلا مرجح كما قال بعضهم تمثيلا
احد الرغيفين المتساويين من كل جهة للجائع بلا مرجح وسلوك الطريقين للخائف الهارب من السبع اذا تساويا من كل وجه وعلى الثاني امتناع الترجيح
بلا مرجح ومعنى ما فيهما هو متفرع عليه ان المراد منه ان الترجيح بالترجيح بنفسه من غير مرجح خارج فاعل بالترجيح بالترجيح محال وهو كذلك يعني ان
الترجيح لا يتكون بالمرجح بنفسه بل لا بد له من مرجح يكون به بذلك الترجيح واما في الوجه الاول المتفرع على الاول اعني جواز الترجيح بلا مرجح كما مثل
بالرغيفين والطريقين للشيئين المتساويين من كل جهة على ما قيل فهو من الممتنع الترجيح من غير مرجح لان الفاعل يرجح الفعل للراجح برجحانه لا بذاته
فاذا تعلق بمتساوي الطرفين كان فعله احدهما ترجيحا بالمرجح وهذا المرجح اما نفس الفعل اذ لا محذور وهنا لعدم لزوم الجبر في الافعال الاختيارية
واما لان الفعل وجود والترك عدم فالفعل ارجح واما لان النفس لتسكن مرجح لما يقع من الفاعل من فضل اذ ترك الوجود ترجحان في الاعتبار لان التساوي
لو لم يكن راجحا لكان مرجوحا وانما حصل التساوي بين الراجحين لتعادلهما ولا يكون بين المرجوحين لان المرجوح غير مقتضى للانفعال فافهم واما لان
المرجح من خارج غير المفعول وغير ما منه وبه بل الداعي اخر باعث للفاعل على الفعل كما في الرغيفين والطريقين **قال** رحمه الله ولو كانت الجاعلية
والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهيات امور اعتبارية فيلزم ان يكون
جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الموجودية على ان القائلين بان الواجب عين الوجود
لو علموا حقيقة الوجود وانها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان كل موجود مجعول يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا عنه قاصرا درجة عن درجته
فاذا كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ففعل الله تعالى في كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة **اقول** يريد انه لو فرض كون
الجاعلية التي هي صفة الجاعل والمجعولية التي هي صفة المجعول بينهما فان فرض حصول الوجود كانت التضايف بينه وبين جاعله وثبت المطلب وان فرض
التضايف بين الماهية وبين جاعلها كان ذلك على تقدير كون الوجود اعتباريا والا لكان احق منها كما تقدم لزم ان يكون الماهية من لوازم ماهية الجاعل
اذ نسبتها اليه حينئذ كنسبة الزوجية الى الاربعة فيلزم ان يكون معها لا ينفك عنها ولوازم الماهية كما برهن عليه كلها امور اعتبارية فيلزم ان يكون
جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية لانها بالنسبة الى ماهية الجاعل من المعقولات الثانية والمفروض انما للماهية وجودا اذ الوجود اذا
لم تكن مجعولة اولا وبالذات كانت اعتبارية واذا فرض ان المجعول اولا وبالذات هو الماهية والمجعول من لوازم ماهية الجاعل ولم تكن وجودا ولوازم
الماهية كلها من المعقولات الثانية كانت جميع جواهر العالم واعراضه اعتبارية لانها من لوازم الماهية اعني ماهية الجاعل ولوازم الماهية كذلك
لتساوي جميع اللوازم في هذه النسبة ما لم تكن وجودا اذ الوجود من الجاعل الا المجعول الاول الذي هو العقل الكلي البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة
الوجود وقال بان الواجب جل اسمه عين الموجودية حيث اتفقوا الحكماء المتقدمين من الفلاسفة كاغاثاذيمون وابناذقلس وفيثاغورث وسقراط و
افلاطون على ان الواجب والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فان الشيخ صاحب الاشراق قد ذكر اتفاقهم على ذلك و
قال في التلويحات ان النفوس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة فان هذا الايراد من لزوم كون كل جواهر العالم واعراضه امورا اعتبارية
لا يرد عليهم بخصوصهم لهذا الاعتراف اي اعترافهم بوحدة الوجود بان الواجب عز وجل عين الوجود فان المجعول الاول والمفارقات ذوات نورية ووجودات
محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها وان كان يلزمهم في قولهم ان الوجود اعتباري في غير المجعول الاول ويرد عليهم في لوازمها لوازم لوازمها وكذا

في الشرع فاول اللازم لازم وهكذا على انهم اعني القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود على ما بالمغايرة وكشهود وانها اي حقيقة الوجود من
ذاته تعالى المنزه عن الماهية لما ذهبوا الى اعتبارية الوجود ودعوى كون الوجود امرا او نفيا عينيا واقامة البراهين على ذلك ولعلموا ان كل موجود
يجب ان يكون فعله مثل طبيعته في الشدة والضعف والتمام والنقص ونحو ذلك واضدادها فان كانت طبيعته بسيطة محضة ففعله بسيط بحسب نسبته
الصفة الى الذات وكذلك الفعل نفسه بالنسبة الى فعله وما كان مفيضا للجود والخير ومفيدا للوجود والفضل الكثير ففعله كذلك وكذلك الفعل له
وهكذا الى انها متناسبة في كل رتبة كنسبة الصفة الى الذات ففعل الله سبحانه في كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة فيلزم ان يكون •
جوامع الهالم واعراضه كلها امورا حقيقية وعينية وواقعية ليست امورا اعتبارية ثم اذا عرفت ذلك شاهدت ان افاضة الحق تعالى كل وكذا
فعل المجعول الاول وفعل مجعوله وفعل مجعول مجعوله وهكذا فلا تكون الماهيات مجعولة اولا وبالذات ولا لكانت من لوازم ماهية الجاعل و
لوازم الماهية اعتبارية فيلزم من فرض كونها مجعولة اولا وبالذات انها ليست مجعولة كذلك بل تكون اعتبارية وفي كلامه هذا الشامل لها
كثيرة واردة عليه وعلى خصمه لا يكاد من اطلع عليها يقدر على ايرادها لكثرتها وشناعة ذكرها وايرادها ولكن لا بد من ذكر شيء يتنبه على بعض
ذلك فيتوجه الغافل والاضعف عليها فمنها قوله لو كانت الجاعلية والمجعولية الخ اعلم ان التضايف لا يتحقق بين المجعول وبين ماهية
الجاعل ولا ارتباط بين المفعول وذات فاعله كما ذكرنا مرارا وانما الارتباط بين المجعول وبين شيئين احدهما فعل الجاعل وجعله كما مثلنا مرارا ان الكتابة
لا ربط بينها وبين ذات الكاتب مرتبط وانما الرابط بينها وبين حركة يده فان الكتابة تشابه هيئة حركة اليد وتدل عليه فيستدل بها عليها
في الحسن والاعتدال وعدمهما ولا تدل الكتابة على شيء من ذات الكاتب لما ثبت ان كل اثر يشابه صفة مؤثره من تلك الجهة ولو كانت الذات مؤثرة
في الكتابة لدلت عليها بجهة من جهاتها والارتباط والتضايف بين هذين حقيقي واقعي وثانيهما ظاهر الفاعل من حيث هو فاعل لذلك الفعل فان الجاعل
من حيث هو جاعل لذلك المجعول ظاهر بذلك المجعول للمجعول وغيره فظهوره بنفس المجعول وجعله كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل
تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها وليس المراد ان الجاعل ظهر بنفسه في الجعل بل المراد انه ظهر بجعل مجعوله ثم ليس المراد من الجاعل نفس الذات
البحت وانما هو مثال الذات وهو منشأ الجعل المتصف باثره وهو الجعل فهو كالقائم اي كمعنى القائم فان القائم اسم فاعل القيام وهو مثال الذات
وهذا المثال هو مبدأ القيام ومنشأه الحركة التي هي منشأ القيام المتصفة باثرها وهو القيام والقائم صفة الحركة الايجادية النائبة مناب الذات
متصفة باثرها وذلك المثال النائب مناب زيد في احداث القيام اقامه زيد بنفسه اي بنفس المثال في مكانه اي في مقام النيابة فالقائم في الحقيقة
مركب من المثال وهو الحركة والمحل وهو الاثر فهو وجه زيد وعنوانه في ظهوره بتلك الصفة اي القيام فالارتباط بين المجعول وبين الجعل ارتباطا حقيقيا
صدوريا وتضايفا واقعيا بمعنى انه جزء المجعول اذ المجعول جزآه مادته وصورته اي وجوده وماهيته بل بمعنى انه قائم به قيام صدور والارتباط بينه وبين
الجاعل الذي هو كوجه المثال والعنوان ارتباط اشراقي حضوري والمراد بالجاعل هو كالواجب تعالى المعبود بالحق فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران
وهو دليل الحدوث فتدبر وما يفترون وقوله وكان الوجود امرا اعتباريا فيه يرد عليهما معا اذ ليس الوجود اعتباريا كما يقول الخصم ولا يلزم من كون
الماهية مجعولة اولا وبالذات ان يكون الوجود اعتباريا لانه على تقدير كونها مجعولة اولا وبالذات يكون عارضا لها من جملة الاعراض العينية المتحققة
وقوله يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل قد بينا انه لا يلزم ولا يجوز لانه يكون لازما للجعل لا للجاعل ولوجوده لا للماهية وان كان لا تغاير بين
ماهيته ووجوده ولكن لم قال الماهية الجاعل ولم يقل لوجوده ليترتب عليه صورة القياس فاذا ذكر الماهية ولا ماهية الا في اللفظ رتب عليه الكبرى ما هو
الا كما قال على البديع ان هذا النمط يقال له القول بالموجب كما قال الشاعر قلت لا طعن في اوضنا عجبا الاطعن فيه سوى شيء بالوصل للتوم حلي الح
من شخص كريم فيه شيء وما اسرع نقله من الوجود الحق البحت الى الاعتباري فما اشبهه بما قيل ان رجلا دخل السوق وعنده عنز يبيعها فاتاه شخص
فقال له بكم درهم تبيعها فقال هي بخمسة رخيصة بستة مليحة بسبعة تسوى ثمانية ان كان عندك تسعة هاتها عشرة وخذها وهذا مثال الشيخ جعل
الماهية لازمة لماهية الواجب تعالى ثم جعلها هي جميع المخلوقات بقضية واحدة اعتبارية بطفرة واحدة وقوله الا المجهول الاول لذلك قول بعض
الرواقيين كشيخ الاشراق فانه حكم بكون الوجود امرا اعتباريا اذ لا يعقل شيء في الخارج هو وجود وقد نص على ان وجود الله سبحانه حقيقي في الخارج وليس

كما ان

كسائر الاشياء لانها بجعل جاعل وبه قامت لا بذاتها يكون موجودا في الخارج وارد وجها كثيرة ويطول الكلام بذكرها فالم نذكرها الحكماء المتقدمين في
زعمه وقالوا انهم من كلامهم استثنائه المفارقات البسيطة فقال ان النفوس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ونقل المصنف عن الحكماء
الكبير وكون النفوس وما فوقها وجودات محضة وانيات صرفة باعتبار ان وجوداتها غالبة على اعدامها وامكاناتها مضمحلة مختفية تحت وجوداتها بحيث لا
العالم الكبير المتصل الذي هو مملوء من الظلمات والاعدام والنقائص والامكانات فكانها وجودات محضة فاذا اطلق عليها الوجودات المحضة والانيات
الصرفة فلا اشكال فيه وقد تقدم ما يلزمهم بعدم الفرق والاستثناء بل انما القول بالعينية في الكل لا بالاعتبار في الكل قوله يريد تنزيههم
بان الواجب عين الموجودية وعين الوجود اشارة منهم الى وحدة الوجود فرد عليهم بما هو كفوهم واشنع منه فقال لو علموا حقيقة الوجود اي عرفوا
وانها عين ذاته تعالى المنزه عن المهية يشير به الى ما ذكروا من كون الاشياء من لوازم مهية الواجب فرد عليهم بانهم لو عرفوا حقيقة الوجود وان تلك
الحقيقة هي عين الحق تعالى وانه ليس له مهية الا انه وجود صرف فاصلح شيئا الافتراء عليه لو قيل به فان مهية الواجب وجوده بانه لا شيء فيه صالح
وهو ما يلزم على قوله من نفي مهيات كل الاشياء وانها محض وجودات صرفة فترد ذلك بقوله اعلم ان كل موجود يجب ان يكون فعله اي مفعوله مثل طبيعته وان
كان مفعوله ناقصا عنه في الشدة والقصر انه قاصر عن درجته في البحتية والمحضية ففي نفي جميع المهيات عن جميع الاشياء لان المعلول كالعلة من سنخه
فحيث كانت العلة وجودا بحتا لا مهية له ومفعولها كطبيعتها كان ذلك المفعول وجودا بحتا صرفا لا مهية له وكذا مفعول مفعوله وهكذا في جميع
الاشياء لا فرق بينها الا بالشدة والضعف خاصة فقال بيانا لهذا فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ثم كشف القناع في التصريح
فقال ففعل الله تعالى في كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة واراد بقوله مثل طبيعته اي في الحقيقة الذاتية بان يكون العلة والمعلول الذاتي
من سنخ واحد ومن حقيقة واحدة واراد بالفعل في الفعل وفعل الفعل ما هو الفعل بالذات فيلزم ان يكون الوجود صادرا عنه تعالى بالذات وكذا
كل معلول صادر عن علته بالذات فيكون الوجود في الممكنات كلها من سنخ الوجود الواجب تعالى عن ذلك وهو تعالى بسيط لا تركيب فيه فكذا ما صدر عنه
بالذات لانه مثل طبيعته في المشاركة الحقيقية فعلى زعمه هي كموجدها ليست المهية جزءا لها ولا عينها كموجدها فاذن يوجه قول الحكماء ان كل ممكن زوج
تركيبي يعني من مهية ووجود ان معنا كل مهية موجودة فهي بحيثية يحللها العقل الى شيئين وجود ومهية فاقول تامل رحمك الله وهداك في هذه الاعتقادات
الباطلة والمذاهب الفاسدة ومن قال بقولهم واشر بمذاهبهم فلا يجوز لنا ان ينكر علي ولا يرد شيئا مما طعنت به عليهم لاني عنده انا واقول الوجود
صرف وانوار حقه من سنخ حقيقة الوجود الحق تعالى ربي عما يقولون علوا كبيرا فكل ما اقول في الطعن عليهم فهو حق لا يجوز الشك فيه لان الشك فيه شك
في الحق انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا **قال** قوله عرشي اعلم ان للوجود مراتب ثلاث الاول الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد
بقيد مخصوص وهو الحري بان يكون مبدأ الكل **اقول** قوله قوله عرشي على ما في كثير من نسخ هذا الكتاب معنا منقولا اي مطلب رفيع لان كل رفيع قد
يعبر عنه بالعرش لكونه اعلى الموجودات او مطلب شريف كما ان العرش اشرف المظاهر وهو خزائن كل شيء وهو العقل الذي ذكره في كتابه فقال وان من شيء الا
عندنا خزائنه فهو العقل وهو الخزائن وانما يعبر عنه بالخزائن لان الجمع بالنسبة الى كل فرد من الموجودات فكل شيء له كون في الركن الايمن الاعلى من العرش
وله عين في الركن الايمن الاسفل من العرش وله قدر وهندسة في الركن الايسر الاعلى منه وله طبيعة في الركن الايسر الاسفل منه وله صورة جوهرية
في نفس العرش وله هيولى في تعين الايسر الاسفل وله صورة ظلية في مثاله وله مادة في جسمه وله اركان اربعة في وجوده الثاني وله طبايع اربع في
عناصره وهكذا فكل شيء فله في العرش خزائن في نزوله وفي صعوده لا تكاد تحصى فلذا قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه فافرد الشيء وجمع
خزائنه وكلها في العرش او مطلب دقيق وسر عميق لان العرش مظهر البديع وعلل الاشياء والعلم الباطن ومنه يظهر حكم يمحو ما يشاء ويثبت
او لانه متلقى بالالهام من افاضة الواسطة بين الله سبحانه وبين خلقه صلى الله عليه وآله وهو قلبه الشريف كما قال تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي
ووسعني قلب عبدي المؤمن صلى الله عليه وآله وسلم يشير بهذا الى ان هذا التقسيم على النمط المذكور من الواردات التي وردت عليه وهذا التقسيم
يراد منه انه اذا اريد التعبير عنه بالوجود لصدق هذا اللفظ بقيد على واحد وبقيد آخر على آخر كالجنس مع فصوله لانواعه يريد بالاول الوجود الحق
المعبود عز وجل وبالثاني فعله وهو الوجود الراجح على اصطلاحنا وهو المشية والارادة والابداع وبالثالث الوجود المقيد بالتخصيص وهو وجود

كل شيء

الا كائنات من الموجودات الجواهر والاعراض في الغيب والشهادة هذا اصطلاحنا الذي نجري عليه عند الاطلاق واما المصنف فكان يصف المهية
بخصوص التقييد وعدمه هنا بها فقال الاول الوجود الذي لا يتعلق بغيره حتى ان الوجود الواجب يتعلق بغيره ولكن يجب ان تعلم ان هذا القول
على جهة الحقيقة التي لا يحتمل غير هذا المعنى لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر فعلى كون هذا على جهة الحقيقة يكون القول بان صور الاشيا
في ذاته تعالى لا يتعلق الواجب بغيره وكذا قول من قال انه تعالى كل الاشيا لكونه بسيط الحقيقة وكذا قول معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وان كان على نحو
اشرف كما يتوهم صحته بهذا القيد وكذا من يجعل علمه مقترنا بالمعلومات الا اذا اريد بالعلم هنا العلم الحادث كالكتب الالهية وبه والواح الملائكة
وكذا من قال بانه تعالى عالم بذاته وكذا من قال بان مجعولية لازم ماهيته وكذا قول ان تعقله كطبيعته وكذا قول ان تعدد مراتب الوجود بشؤونه الذاتية
هي باحكامها اطواره وكذا ساير اقوالهم الفاسدة التي ليس في تعدادها فائدة الا انك تقف عليه انشاء الله تعالى في مكانه فان كل من نسب اليه
شيئا من هذه وامثالها فانه قد جعل وجوده تعالى متعلقا بغيره ولقد عنه غيره من يصف متعلقا بغيره بصفته كما قال الصادق عليه السلام في دعا
الوتيرة بعد العشا كما رواه الشيخ في المصباح قال عم بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم
لم يعرفوك الدعا وقد كشف عن ذلك ابو الحسن الثاني علي بن موسى الرضا عليهما السلام في خطبته وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة
وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث انتهى وقوله بقيد مخصوص ان اراد به تقييد القيد فهو بجا وان اراد
بيان الواقع فهو صحيح وهذا اصطلاحنا الذي تجري عليه نريده عند الاطلاق واما المصنف فانه استعمل هذا التقسيم باعتبار ما هو بصدده من
تقييد الوجود بقيد مخصوص وهو المهية وعدمه فقال الوجود اما ان لا يتعلق بغيره اي ليس معلولا لشيء ولا يتقيد بقيد مخصوص اي بمهية بمهية
اصلا وهو وجود الواجب تعالى او لا يتعلق بغيره بان لا يكون مرتبطا ومقترنا بغيره الا انه يتقيد بقيد مخصوص اي بمهية وهو العقول والنفوس المفارقة
او يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الوجود المنبسط فانه يتعلق وينبسط على اعيان الموجودات ولا يتقيد بقيد مخصوص اي بمهية لانها عنده
ليست مجعولة بالذات ولا يتقيد الوجود بها لانه لو تقيد او اتصف بها لكانت مجعولة وهذا التقسيم مبني على مذهبه من عدم كونها مجعولة الا بالتبع على
النحو الذي يذكره لانا نريد بالجعل ثانيا او بالعرض هو ان يكون المجعول غير مقصود في اصل مقتضى العناية لذاته وانما هو مقصود لغيره لا انه غير موجود
كما ذكرنا من اراد انه مراد المص وقوله وهو الحق اي الحقيق بان يكون مبدأ الكل هذا مما قلنا فانه اذا كان مبدأ الكل كان متعلقا بغيره بالذات تعلق
الجاعل بالمجعولات كما اشار سابقا الى لزوم الوجودات او المهيات الماهيته كما تقدم من مذهب القائلين به ويكون ايضا غيره متعلقا به ولا يراد بالاقتران
الموجب للحدوث الامتناع ومثله ايضا قوله مبدأ الكل ان اراد به ان يكون الكل كامنا فيه بالقوة متاهلا مستعد القبول الكون عند توجه الخطاب به كما
صرح به الملا محسن في الكلمات المكنونة وكلام المص يومي الى هذا في قوله بسيط الحقيقة كل الاشيا ومعطي الشيء ليس فاقدا في نفسه ان الاشيا
وجميع كمالاتها فيه بنحو اشرف وغير ذلك فقد جعله متعلقا بغيره وغيره متعلقا به بل هذا ابلغ لانه ولادة صريحة كما تقدم ذكره في حديث الحسين عليه السلام
والله سبحانه يقول الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فهذا مخالف لكلام الله سبحانه وكلام سيد الشهداء عليه السلام في تفسير الصمد وكذا
ان اراد بالمبدأ ايجادها من الحقائق المتاصلة والصور المجردة التي هي في علمه وعلمه عين ذاته كما تقدم النقل عن ابن ابي جمهور الاحسائي في المجلي عنهم وبالجملة
فاكثرهم يقولون بانه وجود لا تعلق له بغيره ولا تعلق لغيره به الا انه قول باللسان ويريدون ما سمعت اللهم يا مالك الملك عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين
عبادك فيما كانوا فيه يختلفون **قال** الثاني الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد **اقول** هذا القسم الثاني
من اقسام الوجود وهو تقسيم مبني على ما يترتب مذهبه عليه ولذا ليس يريد تقسيم الوجود الى واجب وغيره والوجود لغير الواجب له وجود ام وجود خلق باعتبار
صحة تقييده بالقيد المخصوص الذي هو الماهية وعدمها على رأيه اذ لو قسمنا باعتبار تقييده بخصوص المهية وعدمه على مذهبنا لقلنا هكذا
المعتبر عند التعريف بالوجود ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول هو الذي لا يتعلق به غيره ولا يتقيد بقيد مطلقا حتى قيد الاطلاق وهو الواجب عز وجل
الثاني هو الذي يتعلق بغيره تعلق الفاعلية والعلية ويتعلق به غيره تعلق المفعولية والمعلولية وهو الوجود الراجح وهو المشية والفعل والاختراع
والابداع والارادة وساير مراتبه كالقدر والقضا والامضاء والاذن والتاجيل والكتاب لا يتقيد بمهية لا مضمحلة في نوره به عز وجل وقد خلقه

بنفسه

على هذا الوجود عالم الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر الثالث هو الذي يتعلق بغيره ويتعلق به غيره ويتقيد بقيد خصوص اي بالمهية وهو الوجود المقيد بسائر مراتبه اولها العقل الكلي واخر ما تحت الثرى فالوجود الحق هو المعبود عز وجل وفعله يسمى بالوجود الراجح ومفعوله يسمى بالوجود المتساوي الجواز فليس الا الله عز وجل ثم احدث الوجود الراجح بالممكن الراجح في المكان الراجح والوقت الراجح لان تجوهرها اي هذه الثلثة ارجح من عدمها رجحانا ذاتيا وهي المشية ومكانها الامكان الراجح والعمق الاكبر ووقتها السرمد كلها راجحة الوجود يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم احدث بذلك الوجود الراجح الوجود المتساوي اي المفعولات المقيدة اولها العقل واخرها ما تحت الثرى واما ما قبل العقل من المفعولات كالماء الاول اي الحقيقة المحمدية وقد يسمى هذا بالدواة الاولى وكالامكان التكويني الذي هو ظرف هذا الماء وهو الحقيقة المحمدية وعالم الامر والوجود الحقيقي والنفس الرحماني الثانوي وقد يطلق عليه بالحق المخلوق به لانه المادة المطلقة والامر الذي قامت به الاشياء قياما ركنيا وقد يراد بالحق المخلوق به المشية والارادة وسائر مراتب الفعل وكالارض الميتة والارض الجرز اعني ارض القابليات وقد تطلق الدواة الاولى على هذا لان الدواة هي التي يستمد منها القلم وقد يكتب بمقدار الاستمداد المادي اي يستمد من الهيولى الاولى والمادة المطلقة حصصا مادية لسائر المخلوقات لكل واحد حصة منها اي من شعاعها كما مر كما يأخذ النجار حصة من الخشب لعمل السرير وحصة منه لعمل السفينة وحصة منه لعمل الباب لان شعاع هذه الحقيقة المحمدية هيولى كل الاشياء اذ انها كما تقدم وقد يراد به الاستمداد اي يستمد من شعاع ارض القابليات حصة لصورة زيد وحصة لصورة السماء وحصة لصورة التراب وهكذا فبهذين الاعتبارين يسمى كل من الماء الاول وارض الجرز والارض الميتة اعني ارض الاستعداد بالدواة الاولى على احد الاعتبارين فيتفرع على هذا ان ما قبل العقل الكلي وهو الماء وارض الجرز قد يطلق عليه الوجود المطلق لانه قبل التقييد اذ اول المقيدات العقل الكلي وهو مركب منهما فالوجود المطلق هو الفعل والوجود المقيد هو المفعول وهذا بينهما برزخ قد يلحقان باسم الاول وقد يلحقان باسم الثاني وهذان الوجودان هما المراد في التأويل بقوله الا له الخلق اي المقيد والامر اي المطلق والوجود الحق هو الله سبحانه هذا ملخص اصطلاحه في التقسيم والوجود الحق عز وجل لا يدخل عنده في التقسيم وانما ذكر لك من جهة عبارة التعريف والبيان ومع هذا كله فيراد منه العنوان يعني الدليل والوجه الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله والطبايع والاجرام والمواد يراد منه سائر الموجودات فانها كلها تتعلق بغيرها من عللها ومعلولاتها واسبابها ومسبباتها وكلها تتقيد بمهياتها بما لها من الحدود والتشخصات لانا نريد بالتقييد بالمهية والحدود اذ المهية وحدها الهوية وهو كلي لا يتشخص ولا يتشخص الا بالحدود والتشخصات يعني اتحاد وجوداتها بمهياتها ونحن نعني ارتباط مهياتها بوجوداتها وربط وجوداتها بمهياتها على نحو ما لوحنا فيما مضى وياتي ان شاء الله **قال** الثالث الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والمهيات ليس كشمول الطبايع الكلية والمهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين **اقول** كلام المص اولى كشف القناع فافهم ولما ان الارشد الملا احمد بن محمد ابرهيم في تعليقاته على هذا الكتاب نقل لك كلامه لتعرف منه مراد المص دفعا للتوهم على انه احمل كلامه على خلاف مراده ليكون كلامهما العارفين شاهدا لي وان كان طويلا يطول بذكره مع ما ذكره الكلام فيما هو ظاهر قال قوله وهو الصادر الاول في الممكنات على العلة الاولى بالحقيقة وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى اول الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعندنا بتحليل الذهن للعقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص وبحسبه امكان خاص كذا افاده في الكتاب الكبير ولا يذهب عليك ان اطلاق الوجود المط على الوجود المنبسط على هذا اضافي ثم لا يخفى على العارف بمذهبه انه لا يصح منه القول بصادرية الوجود المنبسط حقيقة فلعل المراد منه الوجود البسيط هو الطور الاول للوجود الاول وكونه في اطواره فالمنطوي في هذه الاطوار هو الوجود المنبسط وهو غير الوجود الحق انطوى الشيء غير ذلك الشيء بوجه وعلى هذا يحمل ايضا ما قال في الكتاب الكبير ان الوجود المط اذا اطلق في عرفهم على الواجب يكون مرادهم به الحقيقة بشرط لا شيء لا الحقيقة لا بشرط مجردة لئلا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى فتثبت وبالجملة لعل مراده من صادرية الوجود المنبسط بهذا المعنى لا ان الوجود المنبسط هوية منفصلة عن هوية الواجب في الواقع ناشية عن وجوده شئون علو

من الملّا كما يظهر لمن تتبّع كلامهم وفهم مراده وبالجملة مذهب المصنّف هو هذا ومن فهم غيره من مذهبه فقد خبط خبط عشواء وضلّ الكلام عن مواضعه
فعلى هذا قوله بالجاعلية والمجعولية بين الموجودات وان الوجود علة ومعلول وجاعل ومجعول مبني على ذلك التعدد والتثليث وحيث ان الناظر في اول
الامر باستماع امثال هذا الكلام ولذا بنى الامر ثانيا على ما هو كذلك من القول بالجاعلية والمجعولية والعلية والمعلولية اشار اشارة خفية الى ما هو مذهبه
في بعض الاوقات في اثناء تلك الكلمات حتى تنكسر سورة وحشة الناظر وترتفع شدة نفرته تدريجا ويستانس به قليلا قليلا حتى يرتفع ذلك
بالمرة عن نظره ثم بعد ذلك يصرّح بما هو مذهبه في الواقع كما فعل في هذه الرسالة وسائر كتبه ورسائله والعجب من جمع من المعاصرين الناظرين في كلامه
المدّعين لفهم مراده انهم يدّعون ان مذهب المصنف ان وجود المعلول ظل الوجود علته وليس في سنخه وبالجملة يقولون ان مذهبه ان الوجود المنبسط ظل
الوجود الباري وليس من سنخه بل بحسب كمال الذات وسنخ الهوية مباين لوجوده تعالى ولعل الباعث على هذا الحمل انهم لما راوا ان ذلك مخالف لما ورد
في هذه الشريعة الحقة بل جميع الشرايع وايضا الانسان بفطرته وجبلته التي فطر الناس عليها يحكم بمباينة الوجود الحق المتعال عن وجود سائر
الموجودات على ان المصنف ايضا ادعى في كتبه ورسائله مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى ان الوجود جاعل ومجعول وان الجاعلية والمجعولية بين الوجودات
دون الماهيات واقام عليه الحجج والبراهين وايضا قد اطلق الظل والعكس على وجود المعلول وقد مثّل بنسبة وجود الواجب الى وجود الممكن بما يوجب مثل
هذا التوهم مثل الشمس بالقياس الى ضوئها وغير ذلك من الامثلة الموهمة والكل في المشتعرة فلما راوا جميع هذه الامور حملوه على ذلك الحمل والتوجيه
الذي لا يرضى صاحبه اصلا وليت شعري ثمّ على هذا ام يحمل كلامه في التوحيد الذي قال بعد سيجيء عن قريب في قوله في اخر بحث التوحيد من هذه الرسالة
حيث قال اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات الى اخر ما قال هناك وعلى ما يحمل هذا قوله بان الوجود امر واحد شخصي مع قوله بان الوجود
حاصل في كل موجود من الموجودات مطلقا كما يقوله اذواق المتألهين كما ظهر على من كلامه في ان الواجب كل الاشياء ويحيط بجميع الامور احاطة
وجودية لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وغير ذلك ولا يقبل هذه المسائل بعض التاويلات والتوجيهات حتى يرتفع التخالف بينها وبين ما
استندوا اليه كما لا يخفى على من هو من اهل الكياسة والفطانة وبالجملة بعد غور تام وتامل كامل في كلماته واقواله مع فطرة سليمة عن الآفات غير
مستقيمة بهذه اثم الصفات يظهر ان مذهبه هو ما قلنا وان كل ما وقع في كلامه مما هو مخالف للشريعة فهو امر اخر ليس له دخل فيما نحن بصدده فيها
من بيان مذهب المصنف ولكن من اشاكر ان ننهي كلام الملا احمد المذكور في التعليقات على هذا الكتاب هنا اقول الذي يظهر لي من مذهب المصنف هو ما
ذكره هذا العارف وان من وجهه بغير هذا فهو حماية عن المصنف ودفاعا عنه من شناعة القول والاعتقاد واقول ظاهر قوله الوجود المنبسط الخ
ان هذا الوجود الذي يشير اليه منبسط على سائر الموجودات كانبساط نور الشمس على الاشياء الا ان الاشياء موجودة بغير النور المنبسط عليها من الشمس
وهنا لا وجود لها ولا تحقق الا بهذا المنبسط فهي كاجزاء الشعاع من نور الشمس وهو نفس ذلك النور فيكون المعنى انه منبسط بها فلا حقيقة لها غيره
وهذا هو الذي يظهر من مراده من قوله وانها نفس قوله فالاشياء غيره وهو غيرها لانه منبسط عليها كما قال وانبسط على هياكل الانسان ولم
يقل وانبسط بهياكل الانسان الي كي يصح قوله على مراده وقوله بل على وجه يعرفه العارفون يعني انه هو ايضا يعرفه وقد اشار اليه قبل في تمثيله بالجنس
والفصل كما ذكره هنا بقوله وذكر هنالك ما انه كما نقول ان هذا الوجود المنبسط هو كالحيوان المنبسط على هيكل الانسان والفرس هو عندنا هو الماهية
المطلقة فانه يؤخذ منها حصة للانسان وحصة للفرس كقولك يؤخذ من الحيوان حصة للانسان وللفرس ويتمايزان بالفصول كقولك يتمايزان
بالصور وقد بيّنا مرارا فيما سبق ان العقلاء اتفقوا على تحديد الانسان بالحيوان الناطق تحديدا حقيقيا بجميع ذاتياته لم يخرج منها شيء فلو جعل
الوجود حقيقيا للانسان فلا بد ان يكون هو احد الحصة الحيوانية او الفصلية او الحد ليس حقيقيا اما بخروج بعض ذاتياته عن الحد وان الوجود ليس
حقيقيا في الانسان بل هو عرض خارج فيلزم المصنف اما جعل المادة اي الحصة الحيوانية او الصورة اي الفصل وكونه غير حد حقيقي لخروج بعض ذاتياته
او لكون الوجود عرضا خارجيا فيلزم من عدم كونه حدا تاما مخالفة جميع العقلاء ومن كونه عرضا مخالفة جميع قواعده سائر كتبه فيلزم ان يكون هو الوجود
للاشياء او انبساطها عليها ما يعرفه كل احد حتى الجاهلون ولو لا كثرة اقوال الناهجين عنه وتعارضها وتصريحها بانه شيء لا يعرف ولا يمكن تعقله لما جهله
السوقة والعوام ولكن ذلك لانه قد اخذتهم الاوهام من كثرة الكلام والاختلاف بين من هم عندهم اعلام فجهلوا اسم ما عرفوه واقتصروا في معرفته

على مفهوم الاسم الاخر الذي هو المادة وقوله ويسمونه بالنفس الرحماني بفتح الفاء وقيل بسكونها كما تقدم وهو عندنا اي النفس الرحماني له مراتب متعددة كما تقدم اعلاها في اعتبار تنزيل الفوائد المشية في نفسها باعتبار انها الكلمة التامة وان الكلمة اذا اعتبرناها وجدناها تكون باربع مراتب الاولى النقطة التي هي صعود النفس من جوف المتكلم ويقال لها الرحمة ثم تمتد الى الهواء وهو الالف اللينية التي هي ينبوع سائر الحروف وان الحروف منها تنشعب كالشعب من النهر الواحد وهو النفس الرحمانية الاولى الذي ليس قبله نفس بالنسبة الى الكلمة ثم يقطع المتكلم من هذا النفس اجزاء وحصص بواسطة آلات التمييز من الحلق واللسان واللهاة والاسنان بالقطع والقرع والضغط هي حروف تتألف منها الكلمة ثم تؤلف منها الكلمة فالنقطة اول منشأ الكلمة والنقطة تسمى الرحمة اقتباسا من قوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته والالف هي الرتبة الثانية والحصص من الكلمة المجزأة المميزة هي الحروف التي تتركب منها الكلمة والمؤلف منها هي الكلمة ولما كانت المشية هي الكلمة التامة اعتبرنا فيها ما يعتبر في الكلمة في تنزيل الفوائد وان كانت المشية بسيطة لنفي الامكان ابسط منها او هي ابسطها لكنها باعتبار متعلقها المتجزي يلاحظ فيها جهة التجزي فتنفصل بالاعتبار كما تنفصل الكلمة فهذه الكلمة التامة ان اريد بالنفس الرحماني ايا ما كان تقوم الاشيا به تقوم صدور لان الاشيا التي تتألف منها صح اطلاق النفس الرحماني عليها اما باعتبار المرتبة الثانية في تفصلها او انها بعد تمامها هي النفس الرحماني الثانوي لقيام الاشيا بها وهو اول صادر خلقه الله تعالى بنفسه اي بنفس ذلك الصادر لانه بمعنى الحركة الايجادية والحركة الايجادية محدثة بنفسها لانها انما تحتاج في ايجادها الى حركة ايجادية ويستغنى بها عن حركة وهو الحق المخلوق به اي خلق الله به الكون الاشيا ان لوحظ الذكر الاول وهو خلق مبتدعا عين الاشيا ان لوحظ الغير به عليه وان اريد بالنفس الرحماني اول صادر من بعده وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله التي هي محل تجلي الفعل وهي اثره الاول فهي بالنسبة اليه كالانكسار بالنسبة الى الكسر كان قيام الاشيا قياما ركنيا كقيام الباب بالسفينة والسرير بالخشب لان مواد الاشيا كلها من شعاع هذا الصادر وفعل الله الذي هو المشية وقوله وهو الصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى ان اريد من العلة الاولى ذات البارئ عز وجل فهو غلط لان ذات البارئ عز وجل لا تكون علة قريبة لشيء كما هو مقتضى الاطلاق فانه يراد بالعلة هي القريبة والواجب لا يكون علة لشيء وانما علة الاشيا صنعه فلا يصح كون شيء صادرا عن ذاته تعالى ابدا سابقا واذا اريد بها فعله صح فيكون حينئذ اول صادر هو الوجود وهو الماء وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وقوله وهو اصل العالم ان اريد به الرحماني نفس الفعل الذي هو مشية الله تعالى كان معنى كونه اصل العالم انه علة تكوينه ومنشأ ايجاده وان اريد به اول صادر عن المشية اي اول مفعول كان معنى كونه اصل العالم انه علة مهيته اي ان مادة العالم وصورته من شعاعه صلى الله عليه وآله وكذا قوله وحيا ونوره الساري في جميع السموات والارضين هي مثل ما قلناه في معنى كونه اصل العالم وظاهر كلامه بعد هذا انما يتمشى على المذهب الحق اذا اريد بالصادر اول ما صدر عن مشية الله تعالى وهي فعله لان الحق ان الفعل لا يتركب عنه المفعول وقوله حتى انه يكون في العقل عقلا الخ يريد انه يصير عقلا في انبساطه على المعقول فيكون معلولا وهو علة ثم اعلم ان الظاهر من كلامهم انه يراد بالفعل الا الصادر عن الفعل فيلزم ان يكون المفعول متركبا من الفعل وهو باطل فان الكتابة لا يتركب من حركة يد الكاتب ولاجل انهم يريدون بالصادر هو الفعل وبالعلة الاولى هو الذات المقدسة تعالى قال الملا الاحد المذكور في تعليقاته على قوله وقد يسمونه بالحق المخلوق به قال قد نقل عن بعض الاعاظم انه قال وقد يسمونه بالمشية كما ورد في الحديث ان الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشيا بالمشية ولعل وجه التعبير عنه بها ان المشية مع وحدتها لكونها عين ذاته المقدسة لما كانت متعلقة بالامور المتكثرة المختلفة وكذلك الوجود المنبسط مع وحدته تتعلق بالمهيات المختلفة الكثيرة وان كان بين التعلقين فرق فلذا عبر عنه بها انتهى اقول وكلامه هذا هو معنى كلام المص وكلام القوم مبني بعضه على بعض فالعلة الاولى عندهم هو الله سبحانه والصادر الاول هو ابداعه هو الساري في الاشيا ومنه تركبت كما قال في العقول عقلا كما ياتي وان المشية هي ذات الله تعالى عن قولهم وكل هذه امور باطلة واعتقادات عاطلة ومذهبنا هو مذهب ائمتنا عليهم السلام هو ان العلة الاولى هي القريبة وهي فعل الله والصادر الاول عنها هو الوجود والحقيقة المحمدية والاشيا كلها تركبت من شعاع تلك الحقيقة وان فعل الله سبحانه هو مشيته وارادته كما قال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وفي الصدوق في التوحيد بسنده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد انتهى والاخبار كلها متفقة على الحدوث وانه ليس لله ارادة ازلية

قديمة ولا مشية قديمة دائماً لم يرد بهما الفعل لا غير ولم يوجد حينئذ يوهم كون شيء منهما قديماً وقد اتفق العقل والنقل على حدوثهما ومن عجيب أمر هؤلاء انهم
يرون الأحاديث المصرحة بالحدوث مثل هذا الذي يروى أن الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية ثم يقولون لعل وجه التعبير عنها أي عن
الصفات بها أي بالمشية أن المشية مع وحدتها الكون انها عين ذاته المقدسة وذلك لأنه يحمل هذه المشية على مشية الخلق فيا سبحان الله ما الموجب
لميلكم الى قدم المشية مع انكم لم تصلوا الى الأزل فتشاهدوا انها قديمة وانها عين ذاته ولم يخبركم بذلك وانتم تقرون بانه لا يعرف الا بما عرّف به
نفسه لم يعرّف نفسه الا على السن أنبيائه وأوليائه وهم كلهم اتفقوا على كون مشية الله حادثة وانها ليست عين ذاته فما الذي حداكم على هذا ان
كان لكم حاصل وفائدة تحصلونها من القول بقدمها بخلاف ما قال انبياؤه واهل بيته عليهم السلام فربما يحصل لكم عذر لا تفوت عليكم الفائدة ولا فانكم
عليهم السلام علماء لا يجهلون حكماء لا يهملون وذاكرون لا ينسون وناصحون لا يغشون وتشهدون ان الحق معهم وفيهم وبهم وان كل ما خالفهم فهو على باطل من
امره فما بالكم تتركون كلامهم الحق وتاخذون بكلام اعدائهم ولا تسلمون لهم ولا تردون اليهم انتم تعلمون فمن اراد الاحتجاج على ذلك من جهة العقل فلينظر الى
احتجاج الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي كما في الاحتجاج للطبرسي والتوحيد وعيون اخبار الرضا عليه السلام للصدوق فان قلت لا يجد العقل فيما فرع من
حدوث المشية والارادة مجالاً وذلك لأنا اذا قلنا بحدوثها بحجة الأخبار عن الأئمة الأطهار والدليل العقلي على معنى الارادة منقول الى أن
المعنى المحدث يمكن للعقل ادراكه وانتم اذا قلتم بقدمها كانت الأخبار عنهم كلها مخالفة لكم ليس لقولكم فيها مستند ولا لمعقولكم مدرك فيما تدعون
لأنكم تثبتون قديماً والقديم لا يتعقل فاذا تعقلتم فانما فهمتم حادثاً ادركتم مصنوعاً وليس لكم مأوى ولا موئل الا انه تعالى يخبركم بذلك ولو سلطه
بينكم وبينه اخبركم بخلاف ما قلتم فاين تذهبون واما ادلة المجادلة بالتي هي احسن فهي في هذه المسئلة لنا لا لكم فانكم قلتم ان المشية صفة والصفة لا
تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها فاذا قامت بموصوفها كانت حادثة كان محلا للحوادث ونحن نقول هي صفة والصفة تقوم بغير موصوفها كالكلام
يقوم بالهواء ولا يقوم بالمتكلم وتقوم بنفسها كما قررتم ان الذوات الحادثة صفات الذات القديمة وهي قائمة بنفسها لأنه اقامها بنفسها وكذلك
المعلولات في الحقيقة صفات العلل وهي قائمة بنفسها وايضا اذا سلمنا انها تكون قائمة به تكون قائمة قيام صدور لا قيام عروض كالأشعة مع المنير
ولو سلمنا استدلالكم كان ايضا حجة ناقصة لقولكم لأن قولكم ان كانت حادثة كان محلا للحوادث نقول وان كانت قديمة يكون محلا للقديم المغايرة
فان قلتم هي ليست مغايرة قلنا هي مقترنة وهي خاصة اي علم خاص وذاته غير خاصة وهي مقترنة بالنفي كما قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان اي وذاته غير مقترنة
يطهر قلوبهم وذاته لا تقترن بالنفي وهي على طبق المراد والمراد على طبقها وذاته لا تطابق شيئا ولا يطابقها شيء وهي لها ضد وهو مرتبة الكراهة
وذاته لا ضد لها وهي لها جهة خاصة بالمراد فان ارادة ما يجاد لزيد غير ارادة ايجاده لعمرو وذاته ليست كذلك وامثال هذه مما نعقلها من صفات الخلق التي هي
المتصفة بها وانتم لا تعقلون صفات الحق تعالى لتصفونها بها او تجردونها منها والوجه الثاني انكم قلتم لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة غيرها ونقل
الكلام اليها وهكذا ويلزم الدور او التسلسل ونحن نقول ان الامام عليه السلام قد اجاب عن هذا الخطاب بما فيه كفاية لأولي الألباب فقال ان الله
سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فبطل عنا الدور والتسلسل وقد تتبعنا جميع الافعال فوجدناها كلها محدثة بنفسها
مثل حركة يد الكاتب احدثها بنفسها ثم احدث الكتابة بها وبيانه ان حركة يد الكاتب محدثة والمحدث محتاج الى حركة يحدث بها حركة يده مثلا
فان قلت ان حركة يده محدثة بحركة غيرها نقلنا الكلام اليها حتى يقولوا انه احدثها بنفسها لانها حركة ولا يجاد حركة ولا يحتاج الى وجود غيرها
فيحدثها بها وبه ترتفع الدور والتسلسل وتامل فانك تجد قراح الحق الذي لا شوب فيه وليس قولي وقد تتبعنا ان معنا ان الدليل محض استقراء
وانما هو تبيان ضرب المثال من مثال المتعال حتى تعقل فلا تكون المشية عين ذاته لأن المفهوم من معنى المشية هو ميل الشائي وهذا الميل ليس هو ذات
الميل ولو قلت انها عين ذاته بمعنى ان المراد كون ذاته بحيث يفعل ما هو الأصلح فكون ذاته بحيث يفعل او يختار ما هو الأصلح هو ذاته لكن يكون
ذلك المعنى الرابطي عين ذاته ومع هذا فهو بحيث يفعل ما يشاء ويختار وذلك معنى فعلي لا يكون هو الذات الحق المقدسة عن التسبب في الروابط فان
هذا هو معنى الارادة القديمة عندهم التي هي ذاته فيكون ذاته هي كون ذاته بحيث يفعل ما يشاء ويخلق ما يشاء ويختار سبحانه وتعالى قال وهو في
كل شيء بحسبه حتى انه يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعالى كنسبة

نحو

النور المحسوس والضوء المنبث على اجرام السموات والارض الى الشمس وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي كسائر المفهومات الكلية والمفهومات العقلية
لا يتعلق بها جعل ولا تاثير لها ايضا كالمعقولات المتاصلة وجوده لكن وجودها نفس حصولها في الذهن وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء و اللاممكن
اللامجعول بل لا فرق عنده بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات وعنوانات لامور الا ان بعضها عنوان لحقيقة موجودة وبعضها
عنوان لامور باطلة الذات **اقول** يريد ان القسم الثالث يعني الذي يتعلق بغيره انبساطها على اعيان الاشياء ولا يتقيد بقيد مخصوص يكون في
كل شيء مما انبسط عليه بحسبه يعني يكون من نوع ما انبسط عليه ففي العقول عقل وفي النفوس نفس وفي الطبايع طبيعة وهكذا فهو كالغذاء المستحيل
كيموسا بعد تعفينه في الكبد تدفعه الدافعة الى عضو فيستحيل قدرا منه بقدر احتماله واستعداده في العظم عظم وفي المخ مخ وفي اللحم لحم و
في العصب عصب وهكذا تهضمه هاضمة ذلك العضو وتمسكه ماسكته وتدفع باقيه الى ما بعده وتجذبه القابضة وهكذا ويكون بمعنى انه يظهر
في كل شيء بحسب قابليته لذلك الشيء وقوله ونسبته اليه تعالى في صحة نسبته الى الله تعالى كنسبة النور المحسوس الخ اعلم ان هذه النسبة تشير الى ذكرها
الاخبار عنهم عليهم السلام والايات القرانية والانفسية والافاقية تشهد به وتشير اليه ولا اشكال في التعبير عنه بهذه العبارة وانما الاشكال في المراد
منه في معناه وفي حقيقة هذه النسبة اما المراد منه عند المص فهو فعل الله هو ذاته كما تقدمت الاشارة اليه واما المراد عند ائمتنا عم وعندنا
تبعا لهم فهو الماء الاول والحقيقة المحمدية ص والوجود الذي هو اول اثر صدر عن فعل الله سبحانه وقد تقدمت الاشارة الى بيان نوع انبساطها واما معنى
كلامه عنده فهو ما تقدم في قوله واما تخصيص مراتبه ومنازله الى ان قال بما فيه من شؤنه الذاتية وحيثياته العينية يعني انه يتعين ويتخصص
بما فيه من الشؤن الذاتية كما هو مقتضى البساطة الحقيقية واما عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا فهو ما يعرفون من معنى المادة المطلقة واما حقيقة
هذه النسبة فهي عنده نسبة الشيء في شؤنه الذاتية الى ذاته البحت واما عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا نسبة الاثر والمعلول والمفعول الى فعل المؤثر
والفاعل وبيانها منه يظهر في بيان نسبة النور الى الشمس وهي بعينها نسبة النور الى السراج وانا اريد امثل بالسراج والاشعة لا بالشمس لانه وان
كان في الحقيقة واحدا الا انه في الشمس اخفى والسراج ابين لما فيه من النار الظاهرة والدهن والاشعة وفي الشمس كذلك لكنها لخفائها لو مثلت بها
سارعت النفوس الى الانكار واقول قد ذكرنا هذا الذي نريد ان نمثل به مرارا فيما سبق ولكني اكرر الذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين اعلم ان السراج
الظاهر بالاشعة هو الشعلة وهي دهن قد كلسه فعل النار حتى صار دخانا فانفعل بالاستضاءة عن فعل النار ومسها والاشعة المنبسطة
منه انما انبسطت ونشات وبرزت من الشعلة التي هي الدخان المنفعل بالاستضاءة فالاشياء كالاشعة المنبسطة في اطراف البيت وفعل النار
كالمشية والاستضاءة من الدخان الذي كلسه فعل النار من الدهن واما اثر الفاعل سبحانه فهي النار الغيبية التي لا تدرك وانما يدرك مفعولها اعني
الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار وظهور الشعلة بذوات الاشعة كظهور الوجود الصادر عن فعل الله اعني الحقيقة المحمدية ص بذوات
الاشياء على نحو لفظ المص لا على معنى مراده فاية الفاعل هي النار الغيبية وفعله حرارة النار وتكليسها الدهن حتى كان دخانا والصادر عن فعل
الله سبحانه كالشعلة الصادرة عن فعل النار والاشعة القائمة بالشعلة اي بشعاعها يعني ظهورها بالاشعة هي الاشياء فافهم فهمك
الله تعالى وبصرك في الدين وقوله وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي اي غير الحصول في كذا كالكون في الاعيان الرابطي الجلي فان هذا كسائر المفهومات
لانه اسم معنى فهو عنده كالمفهومات الكلية التي لا يتعلق بها جعل في الخارج ولا تاثير لها كذلك اذ ليس لها وجود متعين وانما وجودها حصولها
في الذهن وهو حظها من الوجود ثم قال وكذلك الحكم في مفهوم العدم ومفهوم اللاشيء واللاممكن واللاحصول فانها لا يتعلق بها جعل ولا تاثير لها
في الخارج لانها امور اعتبارية اعلام بل لا فرق عندنا يعني المص نفسه واتباعه وهم الاكثرون بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات
اي افكار خيالية وعنوانات استدلالية يتوصل بتصورها الى امور صحيحة او باطلة فبعضها كالمعقولات المتاصلة الحصول بحقيقتها في العقل
مجردة عن العوارض الخارجية عنوان لحقيقة موجودة في الخارج وفي الواقع وبعضها عنوان لامور لا اصل لها في الخارج ولا في نفس الامر ولا في الحقيقة
الذهنية بل هي اي المقصود من تلك البعض امور باطلة في ذلك كالتصور الباطل وتصور قدم الحادث وحدوث القديم واعلم ان قوله الذي
هنا بعض لفظه وبعض معناه لم يتفرد به وهو القائل به اكثر العلماء والحكماء وهم في هذه ليسوا علماء ولا حكماء بل هم على حد قوله تعالى واذا رايتهم

تعجبك

تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فكيف يدخل الشيء في علمهم ويتصورونه بتخيلاتهم
وهو ليس بشيء ولا مخلوق وما هذا الا شيء فشا اصله من الركون من بعضهم الى بعض تقليدا واعتمادا على فهم الغير وقولا تبع بعضهم فيه بعضا من غير دليل
ولو انهم حيث ضلوا بها بعد غيرهم جعلوا متبوعهم ائمتهم ائمة الهدى واعلام التقى والعروة الوثقى لنجوا من هذه الجهالات واهلك امر هذه الضلالة
وهم فيه مثل سيد العلماء جعفر بن محمد عليهما السلام يقول كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم وقوله عليه السلام على ما رواه
في البحار من سئل عن شيء منه فقال الرجل انهم قد اختلفوا فقال اين فيما اختلفوا فقال كان زرارة النفي غير مخلوق وقال هشام بن الحكم النفي مخلوق فما
قلت بقول هشام في هذه المسئلة ومثل ما تقدم عن الرضا عليه السلام انه ما يقع في وهم احد شيء الا وهو موجود في خلق الله وغير ذلك وفي القرآن المجيد
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والعقل حاكم بهذا وقد سبق فيه بعض البيان واشرنا الى قليل منه تتميما للحجة اعلم ان الله
سبحانه لما خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعا مملكا فكان مدني الطبع كثير الشؤون يحتاج في نظم معاشه ومعاده الى جهات كثيرة ومعاملات واسعة
ومثل هذا لا يسع شؤونه عالم الملك لو ما يقدر على الاحاطة به من عالم الاجسام فجعل الله سبحانه مرآة يدرك بها ما غاب عنه وما لا يقدر على الاحاطة
بملكه ثم ما يترتب عليه معاملاته واعماله وعلومه من تعريفها تسهيلا للمدارك فاذا اراد ذكر شيء غائب عنه او بيانه او الاشارة الى تحصيله تصوره و
عبر عنه بلفظ يدل لمدركه فاذا لم يذكر شيء غائب عنه او بيانه او الاشارة الى التحصيل عليه فيلتفت الى جهة ذلك المطلوب ومثاله الذي هو ظل قائم
في محله من الالواح العلوية وذلك المثال قائم باصله كقيام النور بالمنير والظل بذي الظل فيقابل بهذا الشخص لطالب ذلك المثال الذي هو مثال المط
فتنتقش صورته في مرآة خياله فيدركه بواسطة مثاله كما ترى في المرآة عند مقابلة الشخص لها فلو طلبت تصور رجل له الف راس في الف نصف
راس كان مثاله منتقشا في بعض تلك الالواح لان ذلك الرجل كان قد خلقه الله تعالى في خزائنه بذات ذلك الرجل وحقيقته وامر الملائكة ان
تنقش مثاله في الالواح الجزئية فاذا توجهت الى جهة ذلك الرجل انتقشت صورة مثاله في خيالك فكان ما في خيالك ظل مثاله وذلك المثال
ظل ذلك الرجل والدليل على هذا الوجدان لمن كان له عينان وهو يعرف بالمثال فانك اذا رأيت زيدا يوم الخميس يصلي في المسجد الفلاني في السنة
الفلانية في الشهر الفلاني انتقش مثاله بان امر الله الملكين الحافظين فنقشا امثاله في ذلك المكان من ذلك المسجد يوم الخميس من الشهر المعين من السنة
المعينة يصلي دائما في تلك الساعة التي رأيته فيها الى يوم القيمة فاذا كان يوم القيمة اتى بذلك المكان وذلك الوقت والمثال يصلي فيه فيلبس ذلك
الرجل مثاله كالثوب فيشهد له ذلك المكان بذلك الوقت وانت ما دمت حيا كلما اردت ان تذكره لا يمكنك ان تذكره حتى يلتفت خيالك الى ذلك
المثال المصلي في ذلك المكان المخصوص في ذلك الوقت المعين فتجده هناك فتقابله بمرآة خيالك فتنتقش فيه صورة ذلك المثال ولا تقدر ان تذكره ما لم تلتفت
الى مكانه ووقته فلولا ان كنتم غير مدينين تذكرون ذلك المثال في غير ذلك المكان والوقت ان كنتم صادقين فلو امكن ان تتصوروا لكنتم موجودا امكنك
ان تتصور ذلك لا في مكانه ولا في زمانه فافهم دليل الحكمة الذوقية القطعية التي لم تكن ماخوذة بالاوهام وانما هي حكمة ائمتك عليهم السلام ولما صح انما ذكر
ذلك بانها كلها امور اعتبارية الا انه فيما سبق صرح بما اومأنا اليه هنا من الفرق في الجملة بين مفهوم الوجود والمهية وان مفهومه ليس له خارج يتحقق
في الوجود في الطرفين بخلاف المهية فانها قد تكون كذلك وقد يكون لمفهومها خارج متحقق متحد بالوجود في العينية لانها قد تحصل بحقيقتها في الذهن
معراة عن العوارض الخارجية فتكون متحققة في الطرفين وجعل الوجود لا يحصل في ظرف التحليل مبني على ما يشير من القول بالظلية فليس عنه الا الواجب
تعالى بذاته في الازل وبظله في الامكان ولقد ذكر الامجد الملا احمد في بيان قوله ونسبته اليه كنسبة النور المحسوس الضوء المنبعث على اجرام السموات و
الارض الى الشمس فاتحقق مراد المص وهو غير ما بيناه من المثال في نور الشمس فان المثال حق لانه من ايات الله في الافاق وانما الاشكال في بيانه على
مذاقهم وكلام هذا الرجل في بيان كلام المص يشير بل يصرح بموافقته على الظلية وانا انقل لك بتمامه لتسمع فانه قال هنا كما ورد في الحديث فصل
نور نام من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس وهذا الكلام منه يوهم المغايرة بينه وبين الوجود الحق المتعال ويشعر بالظلية كما زعمه جمع من المعاصرين
لكنه مبني على ظاهر النظر فان بيانه في هذا المقام عليه كما لا يخفى وجعل الحديث لا ما زعموه من المغايرة والظلية لا غبار عليه في النظر ان الامر كذلك
في الواقع لان مذهب المص ذلك وفرق بينهما فان قلت القول بالظلية فاسد قلت اما ان لا يكون بينهما مشاركة او تكون فعلى الاول هو لما بينه ليس

امر وراءها كما زعمه الذاهبون الى هذا القول وعلى الثاني اما ان يكون المشاركة بحسب تمام الذات فهو القول بالسنخية او بحسب جزئها فيلزم التركيب المستحيل
على الله تعالى وبالجملة ينحصر القول في السنخية والمباينة الصرفة ولكنها القائلون بالنسبة الى ذي الظل وبالسنخية المشاركة الحقيقية كمشاركة الفقر
المحض والاصل الحقيقية واحتمال قسم ثالث مما لا يمكن انكاره والمراد بهما غير ما ذكرنا مثلا اريد المباينة المجاز بالمعنى الاعم فعدم احتمال
قسم اخر ثالث لهما سوى القول بالظلية ممنوع لكن كلامنا مع من يقول بالسنخية بالمعنى المذكور والمباينة بمعنى المخالفة الصرفة فما نقل المص من
كلام من قوله والظلية باعتبار عليه … في الواقع … فعدم احتمال القسم الاخر الثالث لهما سوى القول بالظلية ممنوع صحيح في انها …
بالسنخية واما قول المص في ويختلف الظاهر والباطن للتنزيه وبين السنخية والظلية لا يخرج عنهما والقول بالاطلاق على الحق مما قاله بتركيبها
ومنها الرجحان عليهم لمن التقول بالمباينة كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فقد بين … لوامعي ليا
عما ينبه الذاهبون الى السنخية والظلية بقوله وغيوره تحديد لما سواه وذلك لانهم يقولون يلزم التركيب لانه نقل باحد الوجهين فقال ان المغايرة
التي يتوهم لزومها مع المباينة بتعين المتعين وكثرة المتعينات فحيلة لا عينية لما انها لم يقع صنعه بالذات ولا بالصفات ولا
بالاعتبار والاحتمال ولا بالاسماء فتكون صفاتها اثباتا ونفيا الاحد لها هو مستقل عن كل ما سواه **قال** السادس تحقق الجاعلية
والمجعولية بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما
سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو مجعول بالذات وما هو جاعل بالذات **اقول** بيانه انه على كون الماهية
مجعولة بالذات يكون الجاعل لها بالذات ويلزم الارتباط المعنوي والتعلق الذاتي بينهما المستلزم من لزوم ذلك بين الجاعلية والمجعولية الذاتيتين
فيكون من مقولة المضاف لما بينهما من التلازم الذاتي فتكون ماهية كل ممكن داخلة تحت جنس ما هو من مقولة المضاف لما معها من الارتباط لعدم
تحققه بدون الطرفين فيدخل الوجود تحت الجنس والحقيقة التحديد وقد ثبت فيما تقدم عدم دخوله تحت جنس او نوع اذ لا جنس له ولا نوع فلو كانت الماهية
مجعولة بالذات لزم دخول ماهية كل ممكن تحت جنس ما هو من مقولة المضاف لما معها واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة ما بيناه سابقا من لزوم
التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين المجعول بالذات وبين جاعله بالذات هذا حاصل كلام المص وفيه ما تقدم مما ذكرناه من ان الارتباط
والتعلق الذاتيين لا يحصلان بين المجعول وبين ذات جاعله والا لزم كون الذات جعلا وكون الجعل والمجعول متساوقين في الوجود وهو باطل وسوء … الثبت
من ان الفاعل لا يكون فاعلا بذاته بل لابد من توسط الفعل بينه وبين مفعوله والا كانت ذاته فعلا لا فاعلا واعتبار فاعلية الذات على زعمهم
ليس مساوقا لوجود الذات لكان هو الذات واللازم من حقيقة المساوقة كون الذات فعلا لغيره صفة له والتزام المساوقة مع اعتبار التأخر لمية الفعل
الى الذات مناف للمساوقة موجب لحدوث الفعل واذا تحقق كون الجعل واسطة بين الجاعل والمجعول كما هو الواقع لزم حدوث الجعل لكونه مسبوقا
بذات الجاعل ولزم حصول الارتباط بين الجعل والمجعول لا بينه وبين الجاعل والداخل تحت مقولة المضاف مع المجعول هو التضايف لذلك يتحقق الارتباط
فان الارتباط انما هو بين المضروب والضرب لا الضارب على ان الضارب ليس هو الذات وانما هو اسم فاعل الضرب والتسمية انما تحقق به …
التأثير بالضرب فالتضايف والاقتران يكون بينهما اي الجعل معنى شيء مغاير للذات ومسمى الجاعل هو الذات والذي لا يدخل تحت مقولة المضاف
هو الذات وقد تقدم في مثالنا بالقائم ما يلزم منه ان الجاعل اسم فاعل مركب من مبدأ التأثير الذي هو الحركة الايجادية والاثر وهو في الحقيقة فاعل واسم
متقوم مثال الهيئة فهو الجاعل بالجعل والضارب بالضرب والقائم بالقيام ولا يتخلص من هذا الالزام الا جاهل به لبساطة قوته او … فليتبع الى
جهله واذا اردت فهم هذا فاعتمد على قول الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاذا نظرت الى الايات الافاقية
مثل الكتابة التي هي مجعول الكاتب هل يكون بينها وبين ذات الكاتب ارتباط ذاتي بحيث يؤخذ في مفهومها حتى تدخل معه تحت جنس مقولة فما
لا يكون ابدا وان الكتابة لا تدل على شيء من ذات الكاتب بوجه من الوجوه وانما غاية ما تتعلق به انها تشابه هيئة حركة يده في احداثها اذا صحت
واما معنى قولهم ان الشيء مجعول بالذات فهو انه مجعول بغير واسطة مجعول اخر يترتب عليه جعله كمجعول بالعرض انه مجعول بتوسط مجعول اخر …
… اعتبار عليه الميل المراد انه مجعول بذات الجاعل اذ … لا الذات لا تكون جعلا انما الجعل هو الفعل والتضايف يكون بين المفعول وبين

اثر نفس الفاعل من المادة والصورة وهما علل الماهية وقد يعتبر التضايف بين علل الوجود اعني العلة الفاعلية والغائية وهما غير الفاعل
وهما ان الفاعل غير الذات التي لم تدخل تحت جنس مقولة التضايف كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقد
قال ايضا انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها ما هي **قال** لا يقال هذا مشترك الورود على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس
وجود المعلول لا صفة زائدة عليه فكان في ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره اعني فاعله وكلما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو
من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع انما هي من اقسام الماهيات دون الوجودات فان الاجناس العالية هي المسماة
بالمقولات وكلما له حد نوعي له جنس وفصل وهو لا محالة يجب ان يكون واقعا تحت احدى المقولات العشر المشهورة **اقول** هذا جواب عن
سؤال هو انه لا يقال هذا مشترك الورود الخ اي مشترك الورود على قولهم وعلى قولك ايضا لانك اذا قلت ان المجعول بالذات هو الوجود يرد عليك
هذا لان المجعول اذا كان كما تقول هو نفس وجود المعلول دون ماهيته لا ان المجعول امر زائد على وجود المعلول فكان ذلك الوجود مرتبطا بذات الجاعل
فيكون تعقل ذات الوجود ملزوما لتعقل ذات الجاعل وكلما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف فاجاب المص بان مقولة المضاف
وغيرها من المقولات التسع التي هي مقولة الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال كلها من اقسام المهيات
فتدخل اجناسها بخلاف الوجود فانه لا جنس له كما تقدم واعلم انه انما ذكر هذا الاعتراض والجواب ليتخلص مما ذهب اليه من شوائب الاعتراض
وقد تقدم على معنى ما ذكرنا هنا اعتراضا لا مناص له عنها فان الوجود لا يمكن ان يتكلم عليه معه لانه لا يحرر موضع النزاع فمرة يذكر الوجود ويريد
الواجب وتارة يريد به الممكن وتارة يريد به الاعم وقد قلنا مرارا ان الواجب ليس لنا فيه كلام انما كلامنا فيما يمكننا ادراكه ولو بوجه ما والواجب لا
يعلم الا هو تعالى واما الوجود الممكن فقد ذكرنا مرارا انه لا يعقل الا انه هو المادة المطلقة كما هو مذهب اهل الحق عليهم السلام او المعنى الرابطي وهو لا يريد او
البسيط او النسبي او العرضي وهو لا يريد شيئا منها فيلزم ممن يقول بانه المادة المطلقة او ان قولهم ان الانسان حيوان ناطق ليس حدا حقيقيا لان
الوجود عنده ذاتي له وهذا الحد الذي اتفقوا على انه حد حقيقي شامل لجميع ذاتيات المحدود وقد تقدم الكلام فيه فعلى ما قررنا وعلى ما ذكره
في بعض المواضع من كتابه الكبير وقد نقلنا شيئا منه سابقا فراجع فعلى ما ذكر تكون الوجودات داخلة تحت اجناسها ولا سيما على قوله بانه متحد بالمهية
وانها تدخل بمفهومها وبذاتها تحت الجنس فالمتحد بها اذا لم يتحلل داخل معها وان شرط التحليل بطل استدلاله هنا بالارتباط الذاتي الذي
يلزم منه دخول ذات الجاعل تحت جنس مقولة المضاف ولا ريب ان الاتحاد اشد ربطا من الارتباط والتعلق فيقال له لا يلزم من كون المهية مجعولة بالذات
ارتباطها بذات الجاعل بل باثر فعله وان تنزلنا قلنا بفعله ولو سلمنا الارتباط فان كان الدخول في الخارج بواسطة المهية للارتباط دخل الوجود
تحت الجنس لدخول الماهية تحته بالطريق الاولى للاتحاد الذي هو اشد من الارتباط والتعلق وان كان الدخول في الذهن فاذا كانت في الذهن حللها
العقل فلم يدخل الوجود فيها ايضا كذلك اذا كانت داخلة في الذهن حللها العقل من ذات الجاعل فلم تدخل ذاته تحت جنس مقولة المضاف استدلاله
هنا كغيره **قال** واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وهو ليس بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته فاذا لا يقع الوجود
تحت شيء من المقولات بالذات الا من جهة المهية فيما له مهية ومن هنا تحقق ان الباري جل اسمه لما كان مبدأ كل شيء واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف
تعالى عن ان يكون له مجانس او مشابه علوا كبيرا **اقول** قوله فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له الخ لم يثبت ذلك وانما ثبت ان الله لم يفض من فعله
الله تعالى الا الوجود خاصة وانه ليس شيء غير الوجود لا خارجا ولا ذهنا اذ لا يقابله الا النفي وانه قد علم ان الاجناس والفصول والانواع مخلوقة بفعله وانها
موجودة في الخارج بذواتها وفي الاذهان باظلتها واشباحها وان بعض الاشياء داخلة تحت اجناسها وانواعها وان الاشياء الداخلة والمدخول فيها وجود
لانها بنفسها هي المفاضة من فعل الله ولم يفض من فعل الله الا وجود فقد دخل بعض الوجود تحت بعض فدخلت انواع الوجود تحت اجناسها
وافرادها تحت انواعها كل شيء بحسبه في الذهن وفي الخارج كغيب واشباحها وقوله ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته يفهم منه ان الوجود اذا تخصص
بخصوصيات غير زائدة على انها كما ذكرنا سابقا انه يتخصص في مرتبة منازل الشئونات الذاتية دون غيره انما يتخصص بخصوصية زائدة على ذاته وهذه تحتها
مخلوطة لا يمكن اصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلافات فان غير الوجود ليس بشيء فاما المتخصص بزائد على ذاته وهذا الزائد ان كان وجودا كان شيئا يتخصص

لانه

لا شيء وان كان ليس موجودا فليس بشيء والوجود فما يتخصص به من شؤونه الذاتية هو هو او هي غيره فان كانت هي فلم قيل شؤونه ولم يقل بذاته ولم كانت الشؤون كثيرة وهو واحدة وان كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو كغيره والحاصل الواضح بصريح في امثال هذه ما وجدت لفظة واحدة مستقيمة السبب في ذلك ان اعتقاداتهم لم يبنوها على ما هو الواقع وانما بنوها على التخيلات الصناعية والقضايا الملفقة المصوغة في ظاهرها كانها شيء كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا والله تبين لي شيء مستقيم فانكره ولا كتبته من هذه المناقضات الا ما ادين الله تعالى بها واسئل الله الكريم ان يجعلها عنوان صحائفي يوم القاه وقوله فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات الا من جهة ماهية فيه اذ لا ماهية فيه او لا انه يدخل تحتها من جهة ماهيته فان كان اتحاده دخل معها وان اراد بقوله من جهة ماهيته ان الداخل هو الماهية خاصة فعبارته لا تؤدي عن مطلبه لانه اثبت في قوله من جهتها فهو الداخل وان اراد بذلك عند التحليل بطل بدليله السابق كما قلنا ثم ان قوله فيه الا ماهية صحيح في ان الوجود يقول على حقيقة واحدة بعضها له ماهية وهو الحادث وبعضها لا ماهية له وهو الواجب تعالى او يقول ان مفهوم مشترك فيلزم المحذور الاكبر وايضا قد دلت الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هي نفس وجوده فنفيها عنه تعالى لا معنى له فان قلت انه عنى بالماهية الزائدة على الوجود قلت ظاهر عبارته انه لا يريد هذا المعنى لانه لا يريد بالماهية معنى مباينا لطبيعة الوجود او يغايره فلذا نفاها عنه تعالى لان هذا المعنى هو المنفي عنه ونحن نقول ان وجوده تعالى هو ماهيته وانيته ولا جائز ان ينفي عنه وانما ينفي عنه الكثرة والمغايرة كما لا يجوز ان ينفي عنه القدرة وان اثبت له العلم لانهما هو هو كما لا يجوز نفي الماهية عنه وانما ينفي عنه مغايرتها للوجود كما لا يجوز نفي الوجود عنه وان كان هو الماهية فلو قلت له ماهية عين وجوده قال نعم ولو قلت له قل ليس له وجود يعقل وان قلت قل ليس له ماهية قبل لانه يريد بالوجود معنى لا يمكن تاويل سلبه عنه بوجه بخلاف هذا لانه يريد فان الماهية هي الربوبية اذ لا مربوب وكذا الكبرياء والعظمة والجلال وسائر صفات الكمال والعزة كلها من صفات الماهية ولا تكون من صفات الوجود الا على تاويل الماهية وايضا قد ذكر المص في قوله قبل هذا ان كل موجود مجعول يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا عنه قاصرا درجة عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله الى ان يريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعل الله هو الوجود الا تكون لها ماهيات المشابهتها لفاعلها وتكون له ماهية وعلى الفرضين يحكم هذه القاعدة يلزم الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه عنده من سنخه ومنه الدخول تحت مقولة المضاف من جهة ماهيته او عدم ذلك لتساويهما لان ذلك مقتضى المشابهة والتساوي وانما يختلفان في القوة والضعف وقد تقدم وقوله ومن ههنا اي من جهة ان الوجود لا يدخل تحت شيء مقولة المضاف الا من جهة ماهيته ولا ماهية له لا يدخل تحقق ونثبت ان الباري جل اسمه ان كان مبدا كل شيء واليه تنتهي كل امر ليس من مقولة المضاف فمقول المص يلزمه اما ان يقول بان ذات الباري تعالى لا تكون مبدا لشيء ولا ينتسب اليها امر كما نقوله وانما مبدا الاشياء فعله والى فعله ترجع الامور او تقول بدخوله تحت جنس مقولة المضاف لانه اذا كان عنده فاعلا بالذات لزم التضايف بينه وبين مفعوله سواء كان وجودا ام ماهية الا ان تقول بان الوجود فاذا نسبنا اليه الماهية لزم المحذور بخلاف ما اذا نسبنا اليه الوجود لانه هو فلا يلزم محذور وذلك كما قاله صهره وتلميذه الكاشي بحذوه الملا محسن قال في الكلمات المكنونة الذات واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما وجد شيئا الا نفسه ليس الا ظهوره هو وقوله تعالى عن ان يكون له مجانس او مماثل بناء على قوله يكون فعله اي مفعوله اعني الوجود الحادث مثل وجود المص مماثلا له ومجانسا له الا انه اقوى من عبده هذا على حد المباينة كما هو مذهب الائمة ع واما على مذهب السنخية والظلية فذلك لا يحتاج الى استدلال **قال** ومنها انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذات مشككا متفاوتا بالاقدمية والتالي باطل عندنا وعندهم جميعا فكذا المقدم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض اخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية الجواهر المفارقة للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول **اقول** يريد بانهم اذا قالوا بان الماهية موجودة اولا وبالذات ان يكون معنى الذاتي مشككا متفاوتا بالاقدمية لانها اذا كانت علة لماهية اخرى اولا وبالذات لزم التفاوت فيها لا التفاوت فيه وهو باطل لان العلة من حيث هي علة سابقة والاخرى المعلولة مسبوقة ومن حيث انهما ماهيتان جوهريتان يكونان متساويتين لعدم اولوية العلة بالسبق من المعلولة بها قال وهذا باطل عندنا وعندهم اما عند المشائين فكما ويحتمل ان يريد بقوله عندهم اي عند محصلي الحكمة منهم لانه كان منهم الا انه مزج مذهبهم ببعض كلام اهل الاشراق واهل التصوف فيحتمل انه اراد لان الاشراقيين

يجوزون

يجوزون الاولوية والتفاوت وهو المعروف من مذهب اهل الحق بل من مذهب اغلب الحكماء ايضا فاذا قلنا بان العقل الكلي علة للروح الكلية او
للنفس الكلية فلا ريب في اولويتها واقدميتها بل المشاؤن ايضا قائلون بذلك كما ذكروه في بيان اول الصادر فانهم منعوا ان يكون نفسا وان يكون
جسما وان يكون عرضا او جسمانيا ان يكون عقلا وذلك للاولوية والاقدمية في الحقيقة فان المعنى الذاتي ههنا ذو اتيانات متعددة ومعان متكثرة
فليس ما في العقل منه هو ما في النفس بل كل واحد معنى على حدة وتتفاوت بالاولوية والاقدمية وان كانت معلولات لعلة واحدة لان الجوهر ما في الشدة
والضعف والقرب والبعد والسبق واللحوق انما هي على حسب مراتبها وبهذا الاعتبار تتفاوت وايضا في العلل نظرا لما في المعلولات فعلى حسب سبق
القبول من العلة وشدته ومنع التشكيك في المعنى الذاتي مبني على كونه بسيطا وليس هنا ما يتوهم الامر على خلاف هذا بل الواقع ان الجواهر
المجردة المفارقة بل ادون منها مجردة عن المادة العنصرية لا عن مطلق المادة بل لها مواد وصور تالفت منها مثل الجوهر الهباء الذي في التركيب والتأليف و
احتياجها الى المواد والصور الا انها بنسبتها وانما قيل انها لا تجدد فيها ولا تقضي ولا استعداد لبطوء تغيرها الا ان التغير انما هو بحسب المكان
والوقت الجزئي الرقاقية وان استمر فالتحظر فيها اوسع من الزمان فيتوهم الناظر عدم التجدد فيها والتقضي وليس كذلك وانما تجددها وتقضيها
على معنى قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب بالنقل الى مثل هذه الآية ومثل قول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها
الربوبية الحديث وقول الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا في جميع الخلق مشتركون في هذه لانها
يعلم باطنها بظاهرها وغيبها بشهادتها ومن قال ان المعنى الذاتي لا يكون مشككا متفاوتا فانه لما تمسك في ذلك بمفهوم المعنى الذاتي الصادق عليها
بالتواطي على زعمه ولهذا كثيرا ما يشتركون بين الواجب تعالى وبين خلقه في كثير من الصفات والمعاني قالوا بوحدة الوجود بل وحدة الموجود وسبب ذلك قصر
نظرهم على مفهوم الشيء وصدقه في الحمليات الصناعية على الواجب والممكن انا لله وانا اليه راجعون ان القضية انما تكون صادقة لمطابقتها لما في نفس الامر
لا من حيثية ما في نفس الامر هو موقوف ومبني على صدقها الحمل الذي منشأه العقول الناقصة والانظار المتهافتة فان قلت من اين خصصتهم بنقص العقل
وتهافت النظر دونك فلعل الامر بالعكس قلت لو كان ما قلته من هوى نفسي لصدق علي قوله تعالى ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ولكني قولي من
اتفقت اناس على صدقهم وعدم جواز جهلهم وخطائهم وغفلتهم فلذا افترقنا ولو كان التنظير بيني لنفسي وبين هؤلاء الاعلام لما ساويتهم
اقدامهم ولكني تمسكت بالعروة الوثقى وهم استقلوا فافترقنا فقولهم بان العلة اقدم من المعلول واولى ولا ريب فيه للمتقين **قال** بل لا معنى لهذا
التقدم والتأخر منها العلية والمعلولية فاذا كانت العلة مهية والمعلول مهية كانت مهية العلة بما هي هي متقدمة على مهية المعلول وهي
ذاتها متأخرة عن مهية علتها وان كانا جوهرين كانت جوهرية احدهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى فكيف يلزم التشكيك في المعنى الذاتي
وهو بعينه عند محصلي الحكماء فانهم قالوا الاولية لمهية جوهر على مهية جوهر اخر في جوهريته ولا في كونه جوهرا اي محمولا عليه معنى الجوهر الجنسي بل تقدم
عليه في وجوده كتقدم العقل على النفس او في زمانه كتقدم الاب على الابن **اقول** قوله بل لا معنى لهذا التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية
الخ كما تقدم ومراده الزامهم بهذا التقدم مع ان المحصلين من الحكماء نفوه وقد بيننا تحقق السبق للعلية والمسبوقية للمعلولية لتوقفها عليها وهو
بالنظر الى ما هو الواقع وتحقق الاولوية للعلية لكونها مفيدة للمعلول فيكون اولى من المعلول لانه اثر مفاد منها وهو كذلك واما من ذهب الى نفي ذلك
فانه ناظر الى نفس الشيء والشيء وهذا النظر انما هو الى ذاتيهما لا من حيث العلية والمعلولية ولا من حيث كونه مفيدا او مفادا لانه حين احضرها
في الذهن مجردين عن عوارضهما ولوازمهما ومشخصاتهما عن كل ما سوى نفس الذات ولا ريب في عدم الاولية والاولوية والكلام انما هو من تلك
الحيثية وهذا يكون معنى كلامه انك اذا نظرت اليهما من حيث العلية والمعلولية كان الامر بتلك الحيثية بل من حيث نفس تلك الحيثية لا الاولية ولا الاولوية
وذلك معلوم ولكنه من نحو القول بالموجب عند اهل البديع كما ذكرنا سابقا مثل قول الشاعر في وصف محبوبه قد لا اطعن فيه او منا عجبا لا اطعن فيه
وهو يريد بقوله لا اطعن فيه او منا بعينه لا عيب فيها وقوله عجبا لا اطعن فيه وهو يريد فان لا اطعن الثاني يريد به الشك بالرمح ونحو غير ذلك
ولا لزم لو صح ان يقول انهما من حيث العلية والمعلولية الاولية ولا الاولوية فانه لا يصدق كلامه فلا يصح الزامه بقول المحصلين لا الاولية ولا الاولوية
الى قولهم في جوهريته ولا في كونه جوهرا يعنون به انه اذا اختلف جوهران كل واحد منهما في جوهريته ولا في كونه جوهرا الى اصل

جوهر انّما وهما في حصول القبول للجوهريّة وفي الكون جوهرا كل واحد بحسب قابليّته الجوهر وعرض في ذلك اذ كل واحد منهما موجود بالمعنى
البسيط المعبّر عنه بالفارسيّة بهست بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عمّا سوى ذلك من الحيثيّة العارضيّة والعروضيّة والعليّة والمعلوليّة والاحتياج
وعدمه وهذا جار في كلّ شيء لو فرض بين الواجب والممكن لكن يصحّ لانّه حين قال من عرف نفسه فقد عرف ربّه يريد من عرف نفسه بحيث لها ما بها
نور وأثر دلّ ذلك على وجود الموجود والمؤثّر بخلاف ما لو لاحظت انيّتك وانّك انت فانّك حينئذ لم تعرف نفسك فلم يمكن لك ان تعرف ربّك بهذه النسبة
لعدم تحقّق اوليّته ولا اولويّته وانّما نظرت الى شيئين مستقلّين ولا يدلّ احدهما على الآخر فلذا قال من عرف نفسه فقد عرف ربّه وتفسير القوم
كلامهم انّما هو على ما يوافق استدلاله في قوله اي محمولا عليه بمعنى الجوهر الجنسي الى آخره مع انّ تفسيره ان اريد منه على ما يوافق استدلاله في قوله
اي محمولا عليه بمعنى الجوهر الجنسي الى آخره مع انّ تفسيره ان اريد منه على ما يريد صحّ له التفسير على ما يوافقه وان اريد منه مدلول اللفظ اذ ابيّن
على ما يطابق الواقع كان ناقصا لقوله فانّ قوله اي محمولا عليه بمعنى الجوهر الجنسي ظ في ارادته الحمل الصناعي وقد ذكرنا مراده وبيّنا انّ الحمل الصناعي
لا يكشف عن الحقائق لانّه مبنيّ على ادراك الافهام القاصرة عن ادراك تلك الحقائق فيتوصّل بذلك الحمل اليها وهو حمل سقط لانّ فائدته انّما تحصل
من عرف تلك الحقائق فيترتّب على معرفة تلك الحقائق صورة الحمل للتبيين للغير وامّا اذا ركّبه من لم يدرك ليتوصّل به الى الادراك فهو بعيد عن الادراك
لانّه بعيد عن حالة الاول درجة اخرى فانّ كلّا منهما مع كلامه هذا هو ما قلنا انّ النظر اليه مجرّدا عن النسبة فيحكم عليه بحالة التجرّد في حال النسبة
لانّ العلّة يحمل عليها معنا ما الجنسي في المعلول كذلك لا من حيث كونه علّة ومعلولا اذ ملاحظة الحيثيّة ملاحظة في رتبته ويظهر في الرتبة الاوليّة
والاولويّة بخلاف ما لو نظر الى ذاته المجرّدة وامّا قوله بل يتقدّم عليه امّا في وجود كتقدّم العقل على النفس يعني انّ هذا التقدّم انّما هو بحسب الحصول
لا من جهة الاوليّة والاولويّة او في زمان كتقدّم الاب على الابن يعني انّه كذلك بحسب الحصول خاصّة فنقول له تقدّم العقل على النفس بمرجّح او بغير
مرجّح فان قلت بغير مرجّح اثبت بالمحال وان قلت بمرجّح فنقول المرجّح هو من الفاعل او من المفعول او من غيرهما فان قلت من الفاعل قلنا من نفس الفعل
او من شيء فعله الفاعل بذلك الفعل خاصّة او من ذات الفاعل فان كان من ذات الفاعل او من نفس الفعل او من شيء فعله الفاعل بذلك الفعل من غير مرجّح
من ذات المفعول لزم الترجيح بلا مرجّح لتساوي ذاته وفعله وما هو من خصوص فعله الى جميع الاشياء فلا يكون شيء اولى من شيء فيمتنع التقديم والتأخير
اذ لا مقتضي لهما وان كان المرجّح من غير الفاعل او فعله او ما اختصّ بالفعل ومن غير المفعول فذلك الغير ان اختصّ حصوله وترجيحه بالفاعل او فعله او ما
اختصّ به فعله لزم الترجيح من غير مرجّح وان كان ذلك المرجّح من ذات المفعول او من الغير المختصّ به او المشارك فيه ثبت المطلوب وثبتت الاوليّة والاولويّة
وكذلك تقدّم الاب على الابن حرفا بحرف فيجيء شيء يحصل للسرّ الموقّف والتوهّم وهو انّ المرجّح لا بدّ ان يكون سابقا على ما يكون مرجّحا به فكيف يكون منه ولم
يكن شيئا فالجواب انّه كما نقول في القابليّة فانّها شرط للكون وللتكوين ولا تكون قبلهما وانّما تكون معهما بحكم المساوقة التي اشرنا اليها سابقا
كالانكسار الذي هو شرط للكسر ولا يحصل قبله ولا بعده وانّما هو معه قد اشرنا سابقا انّ هذا المعنى في المساوقة لا يكون شيء في العالم الّا بها
في كلّ شيء مثلا كالايجاد ان توجّه الى موجود كان تحصيلا للحاصل او الى معدوم فالمعدوم ليس بشيء فيتوجّه اليه او يحصل منه قابليّة الايجاد فلا بدّ
من المساوقة فانّ اعتبارها في جميع ذرّات الوجود مفتاح الخزائن اسرار الخليقة والغيب لمن يمكن ان يفتح لاحد فاذا امعنت هذا واعتبرها بالكسر و
الانكسار تحصل عليك طريق الاعتبار ثمّ اعلم انّا قد اشرنا سابقا انّ الايجاد لا يتعلّق بموجود الّا بالتشخّصات الستّة وما يتبعها وقد ذكرنا
في بعض رسائلنا انّ كن صورة فعل الله سبحانه انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانّما خصّ الامر بهذا اللفظ للاشارة بالكاف الى الكون
وبالنون الى العين واعلم انّ الحرفين بينهما حرف مضمر ملحوظ الثبوت وانّما حذف للاعلال وهو الواو اذ الاصل كون حذفت الواو لالتقاء الساكنين
وهي صورته الثبوت لانّ عدده ستّة اشارة الى ظهور امر الله قال ع يا من امره بين الكاف والنون فانّ الواو بين الكاف والنون وهو قابليّة امره و
صورة ظهوره اعني الستّة المشار اليها هي الكمّ والكيف والجهة والرتبة والمكان والوقت وما يتبعها من متمّماتها من الاذن والوضع والاجل والكتاب
ولا يمكن ان يتحقّق مخلوق في عالم الغيب والشهادة من المفارقات والاجسام والجسمانيّات والجواهر والاعراض من كلّ ما سوى الله سبحانه الّا بتحقّق
هذه الستّة [illegible] متمّماتها من الاربعة المذكورة [illegible] الامور الستّة والاربعة هي مقوّمات القابليّة ومشخّصات الماهيّة المشخّصة للموجود فاذا ثبتت

الصّادق عليه السلام إيتها دارنا اسبابها بقوله لا يكون شيء في الأرض ولا في السّماء إلّا بسبعة بمشيّة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وفي رواية أخرى كما رواه البرقي في المحاسن فقد أشرك بدل فقد كفر وفي رواية على نقض واحدة بالنّصّ المجمع المنقول دالّ عليها والعقل القاطع يشهد بها وتفصيلها يطول به الكلام فإذا ثبت عندك أنّه لا يكون مخلوق إلّا بمادّة وصورة على الوجود والهويّة بالمعنى الأوّل كما قلنا سابقا وإن كان بحسبه فللنور مادّة وصورة نوريّتان وللمعنى مادّة وصورة معنويّتان وللجوهري الصّوري مادّة وصورة جوهريّتان وللبرزخ كذلك من نوعه والجسمي من نوعه والعرضي من نوعه والذّهني من نوعه وقول الحكماء الأوّلين العقل مجرّد يريدون أنّ العقل مجرّد عن المادّة العنصريّة لا العقليّة وعن المدّة الزّمانيّة لا الدّهريّة وعن الصّورة والنّفس مجرّدة عن المادّة العنصريّة لا عن الملكوتيّة وعن المدّة الزّمانيّة لا عن الصّورة المثاليّة لا عن الجوهريّة فلم يعنوا بالتّجرّد الإطلاق وإنّما غير المراد من الّتي بعدهم جهلا بمرادهم إذ يستحيل إيجاد مفعول بلا مادّة وصورة والمجرّد المطلق إنّما هو الواحد ليس كمثله شيء سبحانه ومن يثبت مجرّدا مطلقا غيره فهو يثبت إلها يعبد من دون الله تعالى فإذا ثبت عندك ذلك فاعلم أنّ المشخّصات الظّاهرة هي هذه السّتّة خاصّة ومتمّماتها الأربعة للّذي هو الوجود التّكويني الّذي هو ظاهر الوجود والمشخّصات الباطنة للّذي هو الوجود التّشريعي الّذي هو باطن الوجود وسرّ الوجود وهي الاستجابة الحسنى بالأعمال الصّالحة والطّاعات المقبولة وامتثال أوامر الله سبحانه واجتناب نواهيه والتّأدّب بالآداب الشّرعيّة والتّخلّق بالأخلاق الرّوحانيّة فإنّها مشخّصات الوجودات التّشريعيّة الّتي هي روح التّشريعيّات الوجوديّة فأشار الرّاوي بعده إلى تلك السّتّة الظّاهرة في كلّ رتبة لما يوجد فيها بنسبة تلك الرّتبة من نوع ذلك الموجود سواء كان ذلك من عالم السّرمد عينيّا في متعلّقات أفعاله تعالى أم من الجبروت كالعقول أم من الملكوت كالنّفوس أم من الملك كالأجسام أم من البرازخ ممّا بينها وبهذه السّتّة وما يتبعها تكثّرت الموجودات وارتفع الجبر والتّفويض عن أفعال العباد الاختياريّة وثبت للخالق الأشياء في التّكوينيّات وشرعها في الشّرعيّات وجوبها فإذا عرفت ما ذكرنا لك أوّليّة العلل وأولويّتها وأوّليّة كلّ سابق وأولويّته سواء كان في الغيب أم في الشّهادة في المكان أم في الزّمان في كلّ شيء صدر عن فعل الله تعالى وعن فعل غيره إذا كان موافقا للشّرع وإن كان مخالفا فالأوّليّة والأولويّة كانت للسّابق على نمط الحكم الوضعي عند أهل الأصول من الفقهاء ولا يظلم ربّك أحدا

**قال** إنّه قد تقرّر أنّ مطلب ما الشّارحة غير مطلب ما الحقيقيّة وليست الغيريّة في مفهوم الجواب عنهما لأنّه الحدّ عند التّحقيق لا غير إلّا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلّا من جهة اعتبار الوجود في الثّاني دون الأوّل ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرّد أمر انتزاعي عقلي بل يكون أمرا حقيقيّا وهو المطلوب

**أقول** اعلم أنّ ما يطلب بالاستفهام أربعة بالتّثنية ما وهل فالمطلب بما إن لم يسبق بالعلم بكان السّؤال بها عن مفهوم الاسم كقولك ما العنقاء فتسأل عن مفهوم اللّفظ يعني تصوّر المطلوب وإن سبق العلم به فتسأل عن حقيقته فتقول ما حقيقة العنقاء فتسأل عن حقيقتها فالأولى هي ما الشّارحة سمّيت بذلك لأنّ الجواب شرح الرّسم وبيان مفهوم الاسم والثّانية تسمّى ما الحقيقيّة لأنّ الجواب عنها بالحدّ أو الرّسم وهو التّصديق والمطلوب بهل البسيطة متأخّر عن ما الشّارحة لأنّ مطلوب هل مسبوق بالعلم بمدلول اللّفظ الّذي هو جواب ما الشّارحة فلا تقول هل العنقاء موجودة أم لا وبعد هل البسيطة ما الحقيقيّة لأنّ جوابها تصديق سواء كان حقيقيّا كقولك حيوان ناطق أو وجدانيّا كوجدان الإنسان ذلك في كثير الأمور كما يشعر به بعض النّقول أو رسميّا كذلك وبعد ما الحقيقيّة هل المركّبة كقولنا هل العنقاء في المغرب أم في الهند أم في غيرها فما الشّارحة غير ما الحقيقيّة في قول المصنّف يريد به أنّ الفرق بينهما مع أنّ كلّا منهما سؤال عن مطلبيّة مطلب الأولى لم يكن شيئا حاصلا للسّائل فيسأل عن بعض أحكامه كما في ما الحقيقيّة بل مطلبها ما هو قبل الوجود من معرفة رسمه ومفهوم اسمه ولهذا يكون جوابه من التّصوّر فكان الفارق بينهما هو كون الوجود في جواب سؤال ما الحقيقيّة أمرا حقيقيّا إذ لو كفى الانتزاعي العقلي في تحقّق مسمّى لكان حاصلا في ما الشّارحة إذ لا يتوجّه السّؤال عن اللّيس المحض بل الوجود العقلي الانتزاعي حاصل ولذا سئل عن مدلول اللّفظ فما هو مطلق الوجود ولو كفى ذلك لم يحصل فرق بين الشّارحة والحقيقيّة فلمّا نصّوا على الفرق بينهما ثبت أنّ المراد به حيث يطلق إنّما هو المعنى الحقيقي وهو المطلوب وقيل عليه إنّا لا نسلّم الملازمة لجواز أن يكون إنّما الوجود في مطلب الحقيقيّة لكونه محلّ الانتزاع بخلاف مطلب الشّارحة أو من حيث اعتباره في المصداق ولا يلحظ المصداق في مطلب ما الشّارحة وأيضا أنّ المراد بهذا الاستدلال إثبات أنّ الوجود مجعول بالذّات والماهيّة بالتّبع وهذا لا يفيد شيئا من ذلك وإنّما يفيد كونه متحقّقا في الخارج وهو غير المدّعى فقوله وهو المطلوب

غير المطلوب وفي الاعتراض الاول ان تحقق الوجود ليس شرطا في كونه محلا للانتزاع بل قد يحصل الانتزاع عن العقليات كما يحصل من غيرها والان التصور لا يشترط في التميز بالكنه بل قد يكفي فيه مطلق حصول التميز فلا يستوحش من بناء الاقوى على الاضعف وقيل في الاعتراض الثاني انه لو فرض ان الوجود مجعول والمهية بجعل اخر او انهما بالذات وهو بالتتبع لما كان في الا الوجود المفروض وجودها فيلزم ما تقدم سابقا من الدور والتسلسل بل يلزم ان يكون الاشياء من لوازمها ولوازم المهية كلها اعتبارية وفي هذه الاجوبة ما ذكرناه سابقا فلا يلزم على ذلك دور ولا تسلسل ولا كون الاشياء على ذلك من لوازم المهية لانها من لوازم افعالها ولا يلزم كون لوازم المهية امورا اعتبارية كما مر فلاحظ وقوله عند الاضطرار قيل اي فيما اذا كان كنه الشيء مجهولا بحيث لا يبلغ الذهن الى دركه هو فيه فانه يكون الجواب حينئذ ليس بالحد فاذا سئل بما الحقيقة كان جوابه ليس بالحد بل بما يحصل العائدة كما في قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون موسى عن حقيقة رب العالمين فقال تعالى قال وما رب العالمين قال موسى في الجواب رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وهذا صحيح ولكن في اصل هذه المسئلة احتمال اشير اليها لفائدتها وهو ان السؤال بما الحقيقة ان كان مطلبها ممكن الاكتناه والادراك كان الجواب بغير الكنه ليس جوابا حقيقيا بل اقناعي وتسكين لسورة الدعوى بل يجب بالحقيقة والا فليس بجواب لها وان كان مطلبها مما لا يمكن اكتناهه ولا ادراك حقيقته لم تكن ما واقعة موقعها لانها استعملت في غير ما وضعت له ومثل هذه وضعت لمعنى نوع هو ما يمكن العبارة عنه في حق السائل فما في حقهما كما هو المستفاد من احاديث سادتنا عليهم السلم وعلى هذا المعنى يكون المراد من الاضطرار هذا الا انها وقعت موقعها وانما الاضطرار في الجواب كما هو ظاهر المص فافهم قال المشعر الثامن في كيفية الجعل والافاضة وان الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له اقول قوله في كيفية الجعل يريد بالجعل المجعول واقامة المصدر مقام اسم مفعول كثير واما اولا فلان الجعل لم يكن بصدد بيانه واما ثانيا فلانه عندهم ليس شيئا متحققا في العين مستقلا وانما هو معنى ارتباطي فليس بملحوظ واما ثالثا فلان في كثير من عباراتهم مصرح بان الجاعل انما هو بذاته جاعل لانه لم يزل لذاته فعالا لما يريد وان مبدء الصفة ليس لها مصداق غير ذاته ورتبوا المسئلة على هذا بطواهر الاخبار مثل ما في الدعاء امير المؤمنين عليه السلم يا من دل على ذاته بذاته وبادلة عقلية على زعمهم مثل انه لو كان فاعلا بغير ذاته لكان محتاجا الى ذلك الغير وايضا ذلك الغير اما ان يكون حادثا او قديما فان كان الاول لزم الدور او التسلسل لبناء الملازمة انه اذا كان حادثا كان محدثا بغير اخر غير الفاعل وهكذا فان عاد الى الاول دار والا تسلسل وان كان الثاني لزم تعدد القدماء ودليل التوحيد كما ياتي ينفيه واما رابعا فلانه عنونه بالكيفية فقال في كيفية الجعل ولا خلاف في ان الكيفية مجعولة بل لو توقف تحققه ثم على الكيفية وهذه وامثالها لا يصلح ان تكون ادلة يستند اليها في اثبات الاعتقاد او يعول عليها في معرفة رب العباد لانها لم تكن على حقيقة الحال مبنية على اصل ثابت له قرار وانما اصلها مجتث في الاخرى وفي هذا الدار ومن تشابه ابطالها ما اشرنا اليه سابقا وفيما ثم يفعل اما كون الجعل بمعنى المجعول فهو صحيح في الاستعمال ولا سيما اذا وصف بالكيفية لكن المناسب في بيان الايجاد انه الصنع المتعلق بالعبارات الاشارة الى استناد الخلق الى الفعل الصادر بقدرة الفاعل عز وجل وانه احدثه بنفسه اي بنفس الفعل كما هو شان جميع الافعال الصادرة من فاعلها سواء كان الفاعل قديما ام حادثا انما خلقت بنفسها لانها افعال لا يكون لاحداثها الا بها فاذا كانت في رتبة المخلوق لم يحتج في خلوقيتها الى غير نفسها وفعل الله سبحانه ايجاده واحداثه ويطلق عليه المشية باعتبار صدور الكون عنه والارادة باعتبار صدور العين عنه في الخلق الاول والقدر باعتبار حدود الاشياء منه ومقاديرها وارزاقها وآجالها وهندستها وسعادتها وشقاوتها وامثال ذلك والقضاء باعتبار اتمام الخلق بما له من الرتب السابقة والامضاء اظهار مكان حدوده ووقته ووجوه مبين الاسباب مشروح العلل والاذن والرخصة لدى خروجه من غيب مكانه الى شهادة اكوانه والاجل المحدود البقاء والكون والفناء والكتاب المحفوظ الوجود والاصول والاسباب وهي شيء واحد بسيط يسمى بهذه الاسماء المختلفة باعتبار اختلاف متعلقاته واما الجعل فيطلق على الفعل ويسمى حينئذ في كل رتبة باسم فعلها وقد يراد منه عند الاطلاق ايجاد التغيير في احوالها القلب والتصيير وقد يراد منه ايجاد اللوازم الحق للافعال المتعلقة بمسبباتها كقوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وعلى ارادة المعنى الاول من الجعل الذي يكون مساويا للفعل تقول جعل بجانه الوجود اي خلقه وانشاه وجعل اعيان الاشياء اي اوجدها وبراها وجعل حدودها اي قدرها وصورها وجعلها قائمة باظلتها اي قضاها وجعلها دالة عليه مدلولا عليها اي امضاها فكان معنى الفعل في كل رتبة من مراتبه بحسبها

وهذا هو المعنى الاول من معنى الجعل وهو مراد المصنف هنا في قوله في كيفية الجعل اثرا فاضته فاذا اريد به المصدر بمعنى المفعول كما هو ظاهر كلام المصنف لمراد
منه فظاهر واذا اريد به الفعل فلا كيفية له واذا عنون بها فيراد بها كيفية متعلقه واما الفعل فلا كيفية له لانها محدثة به فلا تجري عليه كما قال عليه السلام انه لا
كيف بصنعه كما انه لا كيف له واما قوله لا اثبات للباري عز وجل فاعلم انه تعالى ثابت كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد قال الصادق عليه السلام
يعني في غيبتك وحضرتك فهو ثابت بلا اثبات بل الاشياء انما تثبت به لا انه انما اضمحلت الاوهام باستنادها من الاعيان جوزت العدم لنظرها الى
نفسها او الى نفس الاشياء فوجدت الكثرة دعتها الاحوال الى الاستدلال على اثباته في الاوهام فوجدته ولذا قال الباقر عليه السلام في تفسير قل هو الله احد
في قوله هو فالهاء تثبيت الثابت يعني اثباته جوده ووحدته في الاوهام ولذا قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته ودليله اياته وقوله ان
الجاعل الفياض لا تعدد فيه ولا شريك له يعني انه بسيط الحقيقة احدي المعنى فلا يجوز عليه الكثرة بخلاف ما عليه القوم الصوفية واتباعهم كالمصنف فهم
ودلك كثير في عباراتهم ومنها ما نقله ابن ابي جمهور في كتاب المجلي في توجيه كلام الشيخ المذكور وهو طويل الى ان قال فبعضهم اراد بالجمع احدية جمع الكل
وبعضهم احدية عين جميع الوجود وهو شهود وحدة الذات في الحضرة الواحدية الاسمائية اعني شهود واحديتها المحيط بجميع الاسماء والصفات ولا بد
وجود الحق بالخلق لان الاول شهود الذات وحدها اي مع انتفاء شهود الاسماء والصفات والثاني هو الذات مع اسمائها وصفاتها وهو شهود الكثرة
في الوحدة واستهلاك الكل بالكلية في الله هو جمع الجمع عند الاولين حيث شهدوا ما سوى الله قائم بامر الله وعند الباقين شهود الحق في الخلق وقيل
شهود الوحدة في الكثرة والمعنى واحد وهو بعينه الفرق بعد الجمع وبعضهم سمى شهود الوحدة في الكثرة هو الجمع والاستهلاك المذكور جمع الجمع اما
احدية الفرق والجمع فهي شهود الذات الاحدية المتجلية في صورها المختلفة المسماة هياكل التوحيد فالشيخ اراد اندراج الفرق في الجمع حتى لا تزاحم كثرة الرسوم
عين الاحدية الحقيقية ولا يكدر صفو شهود المشرب الكافور اكدار التفرقة وذوق الغيرية واورد للتوحيد بعده يعني احدية الجمع والفرق حتى لا يرى
الضعفاء مقام الفرق الباقي امرا ينافي الجمع وهو شهود الوحدة في الكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في العين الواحدة في شهود الحقيقة في الاطلاق
والتقييد شهودا مطلقا عن كلا القيدين فيرى الحق عين المطلق والمقيد فلا ينافي تقييده الاطلاق بهذا المعنى ولا اطلاقه التقييد فلا يخرج من احاطته
شيء الخ وهذا وامثاله من مذاهبهم الفاسدة كلها تؤول الى مثل قولك الشجرة فانها بسيطة بالنظر الى وحدتها ومتكثرة بالنظر الى اجزائها فترى الكثرة
في وحدتها والوحدة في كثرتها وهم في هذه الامور لا يشاهدون الا حقائقها خفيفة عبارة المكرمين التي هي ركن توحيده سبحانه ومقاماته والحاصل ان تضييع
الوقت في بيان فسادها كلها انهم غير راجع الى الائمة عليهم السلام هو واتباعهم وعن التسمية باسمائهم الا للتقية وعن تاويل كلامهم الى ما يطابق الحق بل يجعلونه
شيئا مفيدا وذلك لان من اراد الله سبحانه هدايته حفظه من الميل اليهم ومن وكل الى نفسه فهو يميل اليهم ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وبالجملة فقول المصنف من قولهم فانه يقول هو تعالى بسيط لا تعدد فيه وبسيط الحقيقة
كل الاشياء فانظر رحمك الله الى هذا والى قولهم ان كل شيء في ذاته تعالى بنحو اشرف لان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وان العالم كامن فيه بالقوة ككمون
النار في الحجر انما يخرجها الحك بالزناد ويقول ان النقوش كثيرة والذات واحدة فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه ليس الا ظهوره وامثال هذه الكلمات الباطلة
واقبح من هذا كله انهم يقولون هذا مذهب النبي محمد واهل بيته عليهم السلام ومذهب الانبياء فاعتبروا يا اولي الابصار ومن العجائب ان كثيرا ممن يرى مثل كلامي هذا
يبادر الى ابطاله والطعن فيه ولا يتدبره ولا يراجع مذهب ائمته ومذهب الانبياء عليهم السلام والمسلمين فيرد كلامي حتى ما انقله عن ائمتهم عليهم السلام وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا وانا اقول لهم كما قال الشاعر فهب انني اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء اما انه قد غطى طلب المناصب والرياسات
وحب الدنيا على البصائر فمن يقدر على قبول مثل هذا فيقولون فيه الناس انه كان قبل هذا ما يفهم شيئا بل يبقى على جهله وضلاله لئلا تقول الناس
والعوام ذلك فيه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** وفيه مشاعر المشعر الاول ان نسبة المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة لما علمت ان الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس الا الوجود دون المهيات وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم
لها ولا نوع لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات بين احادها وهوياتها ليس الا بالاشد
والاضعف والتخلف بالامور العارضة انما يتحقق في الجسمانيات ولا شك ان الجاعل اكمل وجودا واتم تحصلا من مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من جاعله

شي

وان التاثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل في اطواره ومنازل افعاله **اقول** قيل فيما في نسبة المجعول المبدع اشارة الى توحيد المسرور وبهما بمعنى ان الفعل واحد وهو الوجود المنبسط المتوالي اثاره ولوازمه اقول هذا القائل ظن كلامه انه يريد بتوحيد الفعل توحيد المفعول ان المراد به الامر المصدر كما مر ويحتمل بعيدا ان المراد به الفعل الايجادي فان اراد به المعنى الاول فصحيح لان الفهما كما يقوله غيره اما يجوز وتسامح وهو ان قولهم منبسط غاية ما يصح بهذا الانبساط على اي شيء يكون منبسطا فظواهر عباراتهم انه منبسط اي المنبسط عليه شيء اخر وهو مهيات الاشياء وهذا انما يتم على ثبوت المهيات في العلم الذاتي او الثابتة في اماكنها بشروطها اما لكونها صورا علمية متحققة الثبوت عند الحضرة الالهية او صورا علمية معلقة بالذات كتعلق الاظلة والاشعة بالمنير واما على المذهب الحق من امتناع وجود شيء غير ذاته الا ما صدر عن فعله ولم يكن شيئا قبل احداثه فعله فلا معنى لانبساط الوجود على ما ليس بشيء فان اردنا به الفعل فالمراد بكيفيته كيفية تعلقه بالمفعول اذ لا كيفية له بذاته واما انبساطه فالفعل الامكاني بالانبساط والتعلق البسط منه في التعلق التكويني لتوقفه على الفيوض الثاني دون الاول والفعل انما يتعلق بالمكونات كلها بجملها كما هو معنى انبساطه وانما يتعلق كل راس منه بمفعوله المختص به فلا يصلح لغيره ولا يظهر ذلك المفعول لغير ذلك الراس فالانبساط على المكونات باعتبار تعلقه بها اي كل راس متعلقه المختص به تدريجي سواء كان المفعول من الجبروت ام من الملكوت ام من الملك لانها مختلفة الظهور في السرعة والبطوء حتى كانت المفعولات المجردات لسرعة قبولها وسرعة الظهور يصح ان يقال فيها انها غير خارجة عن القوة والاستعداد بخلاف الماديات فانها لبطوء قبولها وظهورها يصح ان يقال فيها انها تدريجية لظهور التدريج فيها بخلاف المجردات وان كانت تدريجية وان اردنا به المفعول كما يقتضيه المقام وان لم يرده المص فالاولى الا ان يراد الفائض الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية والوجود الاول وهو النور الذي به تنورت الانوار وهو المادة الاولى وهو المادة المطلقة لكل شيء فانبساطه على الاشياء انبساط تقوم ركني لانه امر الله الذي به قامت السموات والارض فانبساطه على الاشياء كانبساط الحيوان على الانسان والفرس والطير فان انبساط الجنس على انواعه والنوع على افراده انما هو بحصص منه هي مواد تلك الانواع وبها تقومت تلك الحصص بصورها الخاصة بها على المعنى الاول الذي اشرنا اليه من المعنيين الذين يراد من الوجود احدهما فمعنى انبساطها عليها ليس انها اشياء غير الحصص التي منه وهو واقع عليها كما يفهم من عباراتهم التي لا تصح الا على كون حقائق الاشياء المتحققة بغير وجوداتها الخاصة بها كما مر ثم ان قوله ان نسبة المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة ظاهر في السنخية كما هو المعروف من مذهبه فان قوله نسبة النقص وهو الوجود الحادث الى التمام وهو الوجود القديم لان النقص ضعيف التمام فيكون المراد به التشكيك لان الوجود اذا كان حقيقة واحدة قويها وتمامها الواجب تعالى وضعيفها ونقصانها الحادث ثبت على قوله هذا القول بالسنخ وان الاشياء من سنخه تع ولهذا لا يقع عليه العدم كما قالوا وانما يخلعان على المهيات والدليل على قوله بالسنخية قوله لما علمت ان الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس الا الوجود دون المهيات وقوله وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة وقوله ولا تشخص لها يعني لتلك الحقيقة بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة يعني ان تكثرها عين وحدتها وقوله وان التفاوت بالذات بين احادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف وقوله وان التاثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل في اطواره ومنازل افعاله يعني ان هذه الكثرة ليست الا اختلاف في الحقيقة وانما تلك الكثرة منشاؤها تطور الوحدة في افعاله مثل كون زيد قائما وقاعدا ونائما وذاهبا وجائيا فان هذه الكثرة من زيد الواحد فانما حصلت من تطوره في افعاله وافعاله عند المص ذاتيات له ولو كانت عوارض لكان التكثر انما حصل منها فيكون متعددا وهو ينافي البساطة ولهذا قال ولا اختلاف بالامور العارضة انما يتحقق في الجسمانيات وكل هذه صريحة في القول بالسنخ فمن قال بان هؤلاء لا يقولون الا بقول ائمتهم ع فنقول له هذا قول الله تعالى حين قال وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون ام قول رسوله ام قول امير المؤمنين ام قول احد من اولاده المعصومين صلى الله عليهم اجمعين ام تقولون على الله ما لا تعلمون فما الداعي لتصحيح كلامهم ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون عليهم وكيلا ثم انا نقول للمص اذا كان بناؤك على تلك من جهة توجيهك فما ينافي دعواك فما هو موجود وجدانك بان التشخص والتكثر انما هو تطور ذاتي وفي الحقيقة ليس الا شيء واحد فالاختلاف المتحقق في الجسمانيات ان كان من التطورات كانت التطورات بالامور العارضة وكانت منافية للوحدة لكون منشاها الامور المختلفة وبهذا اعتذار عن اختلافها والا فقد حصل في الكائنات ما ليس بالسنخ بل بالمباينة والاشياء لا تختلف في هذه النسبة فاما ان تكون كلها بالسنخ

وهما بالمباينة والتبعيض غير جائز وحصوله بالعوارض الغير الذاتية باطل لان الطارئ لا يغير الذات الا ان يكون الذاتي قابلا للتغيير وانما علق على العوارض لكونها متممة لما الذوات عليه والتمكينات والتمكنات والقبول فهي لا تغير الذاتي نعم قد تكون علامات لتغيير الذاتي وهو مقتضى المباينة على ان هذه الاطوار التي حصل عنها الكثرة هل هي عرضية ام ذاتية فان كانت عرضية تحقق الاختلاف في الجسمانيات وغيرها وان كانت ذاتية فاين محل الوحدة التي لا كثرة فيها فان كان محلها الاعتبار لم تتحقق الوحدة اصلا وان كان محلها نفس الامر والواقع فاين محل مقتضى الكثرة فان قيل هي الاطوار والمنازل اختلف البسيط في ذاته وتكثر بحسب حيثياته وكل ما هو كذلك فهو حادث ومعنى فرض الاعتبار ان هذه الحقيقة هي واحدة بعينها هي به كثيرة في الواقع ام بغيره فان كان به الواقع بعينه ثبت المحال وان كان بغيره فبه الوحدة غير ما به الكثرة وهذا هو كثرة الحقيقي فالبسيط الحقيقي هو الذي لا يجري عليه اختلاف الاعتبار والحيثية لا خارجا ولا ذهنا ولا يجري عليه الفرض في حال من الاحوال وما سوى هذا هو مركب فهو مربوب مصنوع وقوله والمجعول كانه رشح وفيض من جانبه يشير الى قوله ع لكميل انما يرشح عليك ما يطفح مني والرشح اذا اطلق يراد منه ما خرج عن الحقيقة كالعرق والفيض اعم منه ومن الداخل فان اريد به التشبيه والتمثيل فقد مضى الكلام فيه وان اريد الداخل في الفيض والرشح دليل التعدد والكثرة و الاختلاف فلا بد ان على نوع شيء من الواحد مع انه اذا ادعى احد معه الوحدة عورض باختلاف حاليه الدال على التعدد والتركيب فانه كان في حال واحد وفي حال متعدد اثبت الاختلاف وان كان لم يزل لذاته كذلك ففيه تركيبان تركيب التعدد وتركيب التعدد والوحدة فالحكم لله العلي الكبير

**قال المشعر الثالث** في مبدء الموجودات وصفاته وآثاره وهو المقصد الاقصى في الايمان بالله وآياته وكتبه ورسله وفيه مناهج المنهج الاول في وجوده تعالى ووحدانيته وفيه مشاعر المشعر الاول في اثبات الواجب جل ذكره وفي ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب ان تنتهي الى واجب الوجود برهان مشرقي وهو انا نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه غيره من حد او نهاية او عموم او خصوص وهو الواجب فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب بعدم او نقص وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها فضلا عن ان تكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه فهي بالوجود موجودة **اقول** قوله في مبدء الموجودات يريد به الواجب الحق عز وجل وظاهر هذا الكلام ان ذاته المقدسة هي مبدء الموجودات اما على معنى انها كانت حقائقها كامنة في ذاته اشرف واتم ما هو عليه في علمه الذي هو ذاته وهي معلقة بعلمه كتعلق الظل بالشاخص او انها سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة ما بينها وبينها هو الواجب وشوبها بالماهيات هو حقائق الممكنات ذي نزلاته في مراتبه ومنازله فخصصها بشؤونه الذاتية لا بماهياتها وهذا الاخير على الظ هو مذهب المصنف وانما ذكرنا احتمالات اخر في عبارته لان القائلين بهذه الاحتمالات يعبرون بمثل هذه العبارة وامثال هذه الاقوال مثلها في البطلان كما يدل عليه الدليل العقلي والنقلي لاستلزامها الكثرة والتركيب المنافيتين للوحدة الحقيقية واما عندنا فاذا قلنا بانه تعالى مبدء الموجودات فهو على المجاز بمعنى ان فعله مبدء اشياء الموجودات وتكوينها وفعله مبدؤه نفسه فليس الحق تعالى في الحقيقة مبدء لشيء اذ لا يبدء منه شيء وانما احدث فعله بنفسه اي بنفس الفعل لا من شيء غير الفعل والفعل مبدء لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها لان الاشياء انفسها لم تكون من الفعل كما مثلنا سابقا بالكتابة فان حركة يد الكاتب ليست مبدء لنفس الكتابة وانما هي مبدء لتكوينها واحداثها فليست الكتابة مكونة من حركة يد الكاتب وانما هي مركبة من المداد وهيئاتها كذلك الاشياء الممكنات لم تكن مركبة من الفعل الذي هو في المشاهدة انه الحركة الايجادية والمعلوم ضرورة ان المفعول لم يكون من الفعل وانما يتكون به نعم بالفعل يتكون من مادته وصورته اللتين احدثهما الفاعل بالفعل لا من شيء فان قلت ان الآيات الآفاقية يشهد بان المفعول مركب من الفعل اذ لا نعني بالمفعول هنا الا ما هو المفعول المطلق عند اهل النحو مثل قولك ضربت ضربا قلت هذا مسلم بان المراد من المفعول هنا هو ما يكون كالمفعول المفعول المطلق عند النحاة وهو الذي عندنا الا المفعول به الذي يقع عليه فعل الفاعل كما هو المفعول عندهم وانما نريد بالمفعول الصادر عن فعل الله هو ما يكون له ذكر قبل الفعل بوجه ما فالفعل اخرجه عن مادته وصورته اليه كما ذكرت من الآيات الآفاقية في مثل قولك ضربت ضربا وفكر الله سبحانه يقول وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فانك تعقل الآية فانها تدل على ما قلنا

واجمل تفصيل البيان فان الكتابة انما يصدق عليها اسم اذا كانت حروفها مؤلفة كما ترى لا حال كونها مدادا فان المداد لا يصدق عليه اسم الكتابة من
دهبة وان انما تحقق بالصورة والصورة هيئة الفعل يعني حركة يد الكاتب وبدونها لا تحقق بوجه ما وكذلك اللفظ لا يصدق عليه اسم الهواء بحال
من الاحوال حتى تتميز حصصه بهيئات نسبه باللهات والاسنان والشفتين والاصل الهواء فما اخذه كما تاخذ المداد بالقلم وتصوره بهيئات حركة
الات المتكلم كما تصور المداد بهيئات حركة يد الكاتب وكذلك مثل ضرب فان حقيقته معنى الحركة المسندة الى فاعلها المتعلقة باثرها وهذا الاثر
الصادر عنها هو معنى ضرب بسكون الراء واما لفظه اي لفظ ضرب بفتح الراء فانه اصل لفظ ضرب بسكون الراء وهذا فرعه فالفعل في المصدر سلخت
من ضربا الفعل سلخ انفصال كسلخ الصورة التي في المرأة من صورة المقابل سلخ انفصال والراء في المصدر سلخت من الراء في الفعل والباء في المصدر
سلخت من باء الفعل وكلها سلخ انفصال ومعنى سلخ الصورة في المرأة سلخ انفصال من المقابل انها انتزعت منه نزعا منفصلا فهي قائمة بصورة
المقابل قيام صدور ولو كانت سلخ اتصال لكانت قائمة به قيام عروض ولو كانت قائمة به قيام عروض لما اختلفت في المرأة لكن اللازم باطل لانها
تكون بلون المرأة وتعوج باعوجاجها وتصغر بصغرها وتطول وتعرض كالمرأة وكذا في اضداد هذه الصفات ولو كانت متصلة بالشاخص لما
اختلفت باختلاف قابلها فكذا حروف المصدر فانها صفات منتزعة من صفات حروف الفعل المنفصلة فيختلف معنى المصدر في الشدة والضعف
والقلة والكثرة والهيئة باختلاف قابليته بنوع المشكل بالنسبة الى تحققه في نفسه ويظهر اختلافه في وصفه لانه كالشعاع الا الفعل
مثل قولك ضربا شديدا وضعيفا وكثيرا وقليلا ولا يختلف في الحركة من حيث هي وبالجملة فمادة المصدر صفة مادة الفعل انتزعت منه
انتزعتها قابليته كما ان هيئة الحروف في الكتابة صفة هيئة حركة اليد انتزعتها قابلية الحروف ونسبة مشخصاته ومنها مثلا القرطاس كما ان
منها في المصدر محل التاثر فافهم الاشارة وكذلك الحروف اللفظية فانها بالنسبة الى مادتها المطلقة هواء كلها فيه سواء فاذا تخصص
بالحاء المهملة بالات التكلم تخصص بالخاء المعجمة بقوابله ومشخصاتها فالفعل لم يكن له اصل في الفاعل ولا ذكر قبل تكونه بنفسه فخلقه تعالى
بنفسه اي من نفسه جعل مادته وصورته نفسه بلا تعدد في كل شيء من ذلك فالله سبحانه تقدس في عزه عن شيء من فعله لانه تعالى هو الازل
والفعل في الامكان الراجح ولم ينزل شيء من الازل الى الامكان ولم يصعد شيء من الامكان الى الازل بوجه والمفعولات هي من فعله بالتكوين و
الانشاء ولم تكن مركبة من شيء من الفعل وانما بالفعل اخترع سبحانه مادة من هيئة فعله وابتدع من تلك المادة هيئتها واتمام اركانها من تلك
المادة المخترعة من هيئة فعله ومن تلك الصورة المبتدعة من هذه المادة فاذا قلنا سبحانه مبدأ الموجودات فنريد به هذا المعنى ولا نريد تلك الاحكام
الباطلة الممتنعة الوقوع التي لا تقبل من رجوع وقوله صفاته واثاره وما لمثالها اليه بالايمان بالله الخ اي في بيان صفاته واثاره يعني المخلوقات من
العلوم والمعلومات مما هو ممكن مما كان او يكون ومعرفة ذلك والاستقامة عليه والاعتقاد له عن الادلة القطعية مطلقا سواء كانت عيانية
اخبارية تفصيلية ام اجمالية سواء الايمان بالله الخ مما يقول مطلقا وان كان يعني الاخص لكنا نقول ان القول الحق مطلقا هو الايمان بالله الخ وقوله في
الاول في وجوده تعالى ووحدته الخ يعني بيان انه موجود وانه واحد هو يريد في بيان وجوبه بالوصف الذي يمكن للممكن ان يصفه به وقوله المشعر الاول
في اثبات الواجب جل ذكره اي في بيان اثباته بالدليل في اول مقام وفي بيان ذلك الدليل وهو ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب في العقل اذا كانت موجودة
محدثة ان تنتهي الى محدث لا يصح ان يكون محدثه غيره وقوله برهانا مشرقيا اي بدء من مطلع الوجود او ان الله سبحانه اشرقه على قلبه فيكون حقا لانه الهام عنه
تعالى او اشار الى قوله عليه السلام نور اشرق من صبح الازل الخ او انه القى الى عليه فيكون لبنا لا اتيا او الى انه كاشف الحجاب من قوله تعالى لم نجعل لهم من دونها
سترا او انه على طريقة اهل الاشراق والله اعلم ثم انه اخذ في ذكر الاستدلال على ما ذكر من هذه المقدمة شيئا فشيئا انه يريد بالبرهان المعنى الاصطلاحي
لزعمه ان كل مقدماته ضروريات قطعيات وقد بينا مرارا ان الادلة المنطقية تفيد المدعي بشرط ان لا يميل الى العصبيات والجدليات مثل فاما
ما هو الواقع لا ما هو في نفس الامر لان تلك القواعد انما تعصم الفكر عن الخطأ اذا كانت حاكية عن الواقع لا اذا كانت حاكية عن نفس الامر وما يحكم به
او تصحح الصبغة او نظم المقدمات او حسن الترتيب في نقل الحكم الى المحكوم عليه بالوسائط كالقياسات المركبة فيكون في بعضها نقلا بالمعنى وبعض باللفظ هو
ويعضد بالمدلول وبعض بالمصداق وبعض بالاطلاق وبعض بالخصوص وبعض بالتقييد فيكون الوسط المتكرر منها في بعضه تكرر من عموم وبعضها

من اطلاق ويكون بعضها من مفهوم ومن معنى وهكذا فانه يلزم منها النفس الاعظم من صورة الصلاح مثل ما ذكره المعلم الاول واتباعه في بيان
علم الواجب تعالى بذاته وبغيره قالوا ان كل مجرد قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره اما كونه عاقلا لذاته ولغيره فلانه يمكن ان يعقل سائر
المعقولات وكل ما كان كذلك فامكان مقارنته لسائر المعقولات لازم له والا لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع وهو محال فاذا كان كل مجرد
يمكن ان يقارنه صور المعقولات وكل ما امكن للمجرد كان واجب الثبوت له والا لكان موقوفا على استعداد المادة فلا يكون المجرد عن المادة مجردا عن
المادة هف فهم يقالوا ان كل مجرد قائم بذاته مع انهم قالوا ان العقل مجرد وهو غير قائم بذاته وقالوا يمكن ان يقارنه صور المعقولات وكل ما كان
كذلك فامكان مقارنته سائر المعقولات له لازم له مع انهم قالوا ان حقيقته لا يمكن ان يتصور لذاته وهي منفصلة عن كل شيء فلا لازم له انه توسل
بمن فهمه الى ادراك حقيقته وقالوا هو بسيط الحقيقة فلا يتصور فيه تعدد ولا تكثر بوجه ما ومع هذا قالوا ان صور المعلومات في علمه الكلي بذاته
وقالوا انها في ذاته حاصلة له حصولا جمعيا وحدانيا لا يلزم منه كثرة ولا تعدد لانه الكل لا ستهلاك الكثرة في وحدته فهو تعالى كالالف
اللينية في الحروف فالصوت في الحروف وكالمداد في الحروف النقشية او كالبحر في الامواج او كالماء في الثلج او كالشجر في الاغصان وقالوا في التوحيد
مشاهدة الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة فالنمط الاول في مغالطة القياسات والثاني في مغالطة التعبيرات لانه يذكر الكثرة وانه لا
ويقول على وجه لا يلزم منه تكثر في الذات ولا تعدد فيخالفون الواقع ويدعون نفس الامر وقوله الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها اي شيء
يعني حقيقة الوجود مثل هو وجود ام غير وجود ثم انه قد بين ما عدا حقيقة الوجود بانه اما مهية من المهيات او وجود مشوب فيكون غير حقيقة
الوجود ومنه وجود مشوب فهذا الوجود المشوب هو ذلك الخالص ومنه اي من حقيقة واحدة بمعنى ان ما خلص منها واجب وما امتزج منها ممكن
فهما حقيقة واحدة ووحدة هذه الحقيقة منشاؤها الواقع والحمل الذاتي الاولي او الحمل الصناعي الذي منشاؤه صدق الاسم اللفظي او المعنوي
او مفهومه والمفهوم من عبارة المص انهما واحدة بالحمل الذاتي الاولي الواقعي لا خصوص النفس الامري ولهذا قالوا ان المص قائل بالسنخية فيتفرع
على هذا ان الوجود الممكن في نفسه غير مجعول وانما المجعول تعينه وظهوره بعد البطون اذ الشيء لا يجعل نفسه وانما يجعل احواله وبعضهم من قوله في تخصيص
الوجود بالواجبية وتخصيصه بموضوعها ان جعل احواله ليس بواسطة امر خارجي وانما هو امور وشؤون ذاتية له وهو كما قال بعضهم في الكلمات المكنونة
في قوله والنفوس كثيرة والذات واحدة فصح انه ما اوجد شيئا الا ذاته وليس الا ظهوره فهم ولا يخفى عليك بطلان هذه المذاهب الفاسدة والاعتقادات
الكاسدة وقوله وكل مهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها فقد تقدم فيه الكلام ومما فيه ان هذا الوجود الذي به كانت المهية اذا اريد به انه ذات
حقيقة للشيء غير مادته وصورته لا يعقل الا ان يراد بقوله انه حقيقة للشيء انه اصل لتكوينه وسبب لتحققه ومفيد لايجاده لا انه جزء مهيته اذ لو كان
جزء مهيته لم يكن الا مادته او صورته او هما فلا بد ان يكون اما هما او احدهما او الخارج عن الشيء والخارج عن الشيء اما مبدأ تكوينه وعلة ايجاده او عرض
الخاص او العام وهذا وفيما يلزمهم واما نحن فليس عندنا ان وجود زيد هو ربه ومعبوده ولا نعلم جاعله ولا شيء من لوازم وجوده او مهيته وانما وجوده هو
مادته وصورته كما تقدم وقوله واذا اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود فقد تقدم الكلام فيه من ان الشيء لا يؤخذ مجردا عن الوجود في حال من
الاحوال وانما يؤخذ اذا وجد بوجود الرتبة التي اخذتها الامثال عن هذا فقط وكل ما يأتي في هذا المقام فهو زخرف القول غرورا وفساد كلامه هنا
ومثله ان المهية لا تحقق لها في حال من الاحوال الا بالوجود فيكون مغايرا لها ولا شك في كونه مغايرا لها وان الشيء موضوع لهما عندنا فهو باعتبار
كونه اثر الفعل البارئ عز وجل وجود وباعتبار كونه هو هو مهية هذا على المعنى الثاني كما تقدم وعلى المعنى الاول مادة الشيء وجوده وهيئته صورته
كما تقدم والحاصل ان برهانه على وجود الواجب تعالى البرهان الآتي لانه استدل على وجوده بوجود مخلوقاته ودعوى انه برهان لمي اخية فانه في الحقيقة
استدلال بالمعلول على العلة فهو اني الا ان الاستدلال باللمي اشرف فعدلوا الى الترتيب والتركيب كون بزعمهم لميا اي الاستدلال بالعلة على المعلول فقالوا
ان تحقق موجود في الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود واجب فتحقق الموجود حالة اولى وكون بعض افراده واجبا حالة ثانية معلولة للاولى
لتوقف الثانية على الاولى فالمستدل بها هي الحالة الاولى التي هي العلة والمستدل عليها هي الحالة الثانية فحصل الاستدلال بالحالة الاولى على تحقق المطلق
على الحالة الثانية اعني كون بعض افراد ذلك المطلق واجب الوجود وهو البرهان اللمي اي الاستدلال بالعلة على المعلول والى معنى هذا اشار الشيخ

[illegible]

في الاشارات وهذا الحق في الصناعية كما اشرنا اليه من ان اكثر امورهم يثبتونها بالحيل الصناعية سواء طابق الواقع ام خالفه مثل هذا فانه في
الحقيقة انّي لأنه استدلال بالمعلول على العلة الذي هو الواجب تعالى وهذا وامثاله استدلال بالآثار على المؤثر ولكن كما قال الشاعر في نحو القول المزخرف
للباطل والحق قد يعتريه سوء تعبير تقول هذا مجاج النحل تمدحه فان ذممت فقل قيء الزنابير مدحا وذما وما جاوزت وصفهما حسن البيان
يري الظلما كالنور ولو ان هنا الاستدلال بالعلة على المعلول حقيقة امكن بشرط ركوب متون التأويلات والا فانهم يحتجون عن ذلك انظر الى ما قاله
سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين عليه السلام في دعاء عرفة على ما نقله بعض الرواة في قوله عليه السلام الهي امرت بالرجوع الى الآثار فارجعني اليها
بكسوة الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها
انك على كل شيء قدير والاشارة الى ما اشرنا اليه من البرهان الذي على وجه التأويل الذي لا يعتمدونه في الوصول اليه سبيل فاعلم انه سبحانه لا يعلم
من حيث ذاته لاحد غيره لان كل ما يدركه غيره فهو غيره وانما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها كما قال علي عليه السلام وانما يعرفه كل احد من جهة ما
تعرف له به وما تعرف لمخلوق الا بما خلقه عليه من صفته تعالى العبد وما تعرف لاحد بشيء يشابه شيئا من خلقه ولا تعرف بذلك الذي سبحانه وتعالى فكان ما
تعرف به لكل احد من خلقه فهو آيته ودليله في نفس عبده وهي نفس عبده وهو عنوان المعرفة خلقه ليعرفه عبده به وهو شيء ليس كمثله شيء من الخلق وهو
ما تعبد به عبده المكلف ليعرفه به ويعبده سبحانه وتعالى بالتوجه الى جهته لانه وجه الله سبحانه الى عبده المشار اليه بقوله كل شيء هالك الا وجهه وانما
قلنا ان الله سبحانه تعبد عبده بمعرفة تلك الآية التي هي نفسه في قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وهي وجه الله اليه كالكعبة بالنسبة
الى المصلي لانه وصف الله سبحانه نفسه لعبده ودليله اليه والدليل على معرفة هذه الآية التي هي النفس والموصل الى معرفتها والمرشد اليها هو خالقها و
منشاؤها وكاتبها بيد قدرته ومنزلها بعلمه فهذا هو الدليل الحقيقي فمن اراد الله سبحانه هدايته وضع قلمه واشهده معرفته عرّفه نفسه كما
اني في رسالتي في معرفة النفس لا يعرف احد نفسه بغير ذلك الا ان يكون معرفته قشرية او جهلا بنفسه فمن اراد طلبها من غير الكون حيث لم يمت حتى يلقاها
ثم ان قوله الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها يعني ان الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات التي بها يحصل التمايز في التعريف يحصل
بملاحظتها التقسيم ان كان ذلك الموجود حقيقة الوجود ثبت المطلوب لانا لا نعني بحقيقة الوجود الا صرف الوجود وهو الواجب الحق تعالى شأنه
او غير تلك الحقيقة قال ونعني بحقيقة الوجود الخالص الذي لا يشوبه شيء غير صرف الوجود اي غير محدود فان المحدود مركب اما من جنس وفصل او من
خاصة او عرض عام او نهاية لان المنتهى اليه محصور بالنهاية منقطع الدوام في جهة مما ينسب اليه او نقص لان النقص بداية ينتهي الى تمامه او عموم لتناوله
للكثرة والتعدد وانبساطه على امثاله يقتضي توزيع جهاته او بعضها عليها فلا يكون احديا مطلقا او خصوص يؤدي الى التحديد وحصر بعض جهاته
في بعض المتعلقات دون بعض وهو الوجود المقابل للعدم وهو الوجود الذي يكون احق بهذا الاسم من سواه فشرع في البرهان فقال لو لم تكن حقيقة الوجود
موجودة وهو الوجود الصرف يعني الواجب عز وجل لم يكن شيء من الاشياء موجودا وهذا الدليل وان كان في الظاهر انه استدلال بالآثار على المؤثر
لكنه من دليل الحكمة لان وجود ما لا يستغني عن الغير لا في كونه ولا في بقائه طرفة عين دليل على وجود ذلك الغير ولما كان ذلك الغير ولما كان ذلك الغير
الذي هو العلة في الكون والبقاء مستحيل الادراك من غيره كان وجوده عند العارف عين وجود اثره فلا يخفى عن شيء باثاره ولا يحجبه شيء بذاته
وهو قول امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته ودليله آياته وهذا استدلال ثابت صحيح الا انه بغير نمط استدلال المصنف لانه صوره بصورة
القياس الاقتراني اذ لا يعرفون غيره وهذا الاستدلال وامثاله لا تعلق بمعرفة الحقائق الالهية ظهر فيه الخلل لانحطاط مداركهم عن تلك
الحقائق كما تقدم ولذا كان قوله في بيان الملازمة غير مرتبط فان قوله فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب بعدم
او نقص وهذا حصر على اصطلاحهم صحيح لان الاشياء اما وجود بحت او وجود مشوب بماهية ونعني بالمشوب به هو الماهية اذ الشيء غير الوجود
والماهية فحصل الملازمة ثابتة بالنسبة الى الماهية واما بالنسبة الى الوجود المشوب فلانه لو لم يوجد الوجود الخالص لها لزم عدم الوجود
المشوب اذ الوجود المشوب لم يكن بغيره وان كان هنا شأنا يعني الماهية لم يوجد بنفسه بخلاف الوجود فانه ليس مجعولا لغيره ولا بغيره لا سيما على قول
المصنف وقوله فيما تقدم وياتي انه مجعول الا بمعنى انه كونه الجاعل بعد ان لم يكن في نفسه شيئا اصلا وانما يريد بجعله تركيبه من ابيه ومشوبه بامر خارج له

ل

من عوارض مراتبه لاتحاده بجاعله بعد رفع تلك العوارض لانه حقيقة بسيطة كاتحاد اجزاء السرير بعد رفع صورته بالخشب المطلق وكذا حكم الوجود لانه حقيقة واحدة منه صرفا ومنه مشوب فيعود الكلام على قوله لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الحقائق موجودا فلا يلزم من عدمها عدم مطلق الموجود وانما يلزم عدم الماهية منفردتها ومشوبة بوجود فعلى قوله باستقلال الوجود الحادث يبطل استدلاله وعلى قولنا بعدم استقلال الوجود الحادث بمعنى انه لا يتقوم الا بالماهية يمكن تصحيح استدلاله وقوله كيف ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها انفسها هذا موافق لاعتقادنا ومخالف لاعتقاده خصوصا في هذا الكتاب فانه يزعم انها في الذهن معراة منفية للوجود ولا تكون معروضة له الا حال كونها مجردة عنه وهو نعم عندنا كما يقول هنا لانها في الوجود الذهني غير مجردة عن الوجود الذهني لان ما في الذهن هنا ظل منتزع من الخارج لمتقوم بالوجود في الذهن كذلك بنسبة الوجود الظلي الى وجود ذي الظل لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه حسب القاعدة الفرعية على ما نقول اولى من جريانها على ما يقول وقوله فهي بالوجود موجودة متفرع على قوله واما على قولنا فقد تقدم الوجهان فيه الا ان مرادنا بالوجود بالماهية غير ما يريد فراجع **قال** وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود ومن خصوصية اخرى وكل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمي وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا مدخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومعناه وثبوتا في مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده والكلام عائد الى ذلك الوجود ايضا فيتسلسل او ينتهي الى وجود لا وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان موجودية كل شيء موجود وهو محض حقيقة الوجود التي لا يشوبه شيء غير الوجود **اقول** قوله وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود يعني ان كان غير الله سبحانه فيه ان تسمية الله سبحانه بحقيقة الوجود انما اطلقه عليه لزعمه ان الوجود في ذاته منه حقيقة ومنه مشوب اي مركب مما ذكره وهذا لا يصح الا على شيئين يجمعهما حقيقة واحدة اما من حيث الاسم الحقيقي كالمعنى المصدري ولفظي الرابطي او البسيط المعبر عنه بهست في الفارسية او من حيث المعنى الحقيقي بان يكون ذاتا واحدة تنجزى الى الحقيقي والى شيء اخر وكلا المعنيين باطل اما الاول فلكونه متقوما بغيره واما الثاني فلكونه منقسما الى غيره ولكن على تقدير قبول ذلك منه معنى قوله ان الوجود ان كان حقيقة الوجود فهو الوجود الحق تعالى وان كان غير حقيقة الوجود بل فرعه او تنزله او غير ذلك مما يكبر في صدورهم فهو ذلك الوجود الذي هو غير حقيقته تركيب منه اي من الحقيقي كما هو راي مميت الدين في الفتوحات فانه يرى ان الحق الذي لا خلق فيه والخلق الذي لا حق فيه اجتمعا فصدر منهما الانسان فهو الحق وهو الخلق وكذلك سائر اتباعه كالمص وصهره او ان قوله من الوجود اي المطلق يعني فيه تركيب من الوجود المطلق بما هو وجود يعني ان حصة من الوجود المطلق الغير المقيد بتخصيص الوجود بنفسه بتخصيصه بمراتبه ومنازله بشؤونه الذاتية بل من حيث هو هو وحصة من خصوصية اخرى غير الوجود كتخصيصه بالماهية او بامر اعتباري والاول هو العدم والثاني هو العدمي وقد تقدم انه في غير التخصيص الواجبي يتخصص في مراتبه ومنازله بشؤونه الذاتية وقد يكون بها وبالماهية ولا ريب انه اذا تخصص بشؤونه الذاتية سواء جعلت هي الصدقي المذكور لانها في علم الحق هو ذاته ليست عند انفسها شيئا وان تحصلت طوت تلك الكثرات اثار العدم اذ لا تحقق لها من ذاتها الا على التقسيم الاولي فانه هو التخصيص بذاته اي التخصيص الواجبي لان هذه الشؤون الذاتية ان كان لها اعتبارات فانما تكثر مع وحدته والا فقد قال العدم لا مدخل له في موجودية الشيء فلا تحقق رتبة ومنزل متخصص مغاير لغيره بسبب شيء لا حظ لها من الوجود باعتبار انها ليست شيئا فلا يترتب عليها شيء فعند ارتحقق الغير وعدمه على وجود الشؤون في نفسها وعدمها على ان هذه الشؤون الذاتية التي هي علة التكثر اذا تحققت في انفسها امتنعت الوحدة على الوجود الواجبي في كل حال اذ ليس فوق الشؤون في حال من الاحوال والا لم تكن ذاتية هف وقوله وان دخل في حده ومعناه ليس بصحيح لان العدم لا يدخل في حد الشيء ومعناه الا اذا كان له معنى خارجي وان كان كذلك كان له مدخل في موجوديته او موجودية لازمه او منافيه والا اي وان لم يكن له معنى خارجي لم يكن له معنى ذهني لما قررنا من ان ما في الذهن فرع على ما في الخارج ولو جرينا على مذاقهم من امكان كون الوجود في الذهن منفردا عن الخارج كان له مدخل في موجوديته او موجودية لازمه او منافيه ومن هذا ما استدل به المص كما ياتي في ذكر الاستدلال على كون بسيط الحقيقة كل الاشياء من انه اذا اخذ معنى النفي والسلب في مفهوم الشيء كان مركبا في حقيقته من الثبوت ومن معنى السلب فلا يكون بسيط الحقيقة ولو كان العدم لا مدخل له في وجودية الشيء لما تركبت حقيقة جسم من معنى جسم ومن معنى ليس بـ على

ما قرره هناك بنهاية في قوله وثبوت اي مفهوم كان لشئ وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجود ما عليه
انه قد قرر سابقا ان الوجود متحد بالماهية في الخارج وعارض لها في الذهن فيلزم ان عروض الوجود لها فرع على وجودها فيتسلسل او يلزم الدور كما
قد سبق وهنا اشرنا اليه وما دل عليه النقل وكلام الحكماء والعقل شاهد لهما من ان كل محدث لا يكون الا مركبا من جهتين جهة من ربه وهو المسمى في
الاصطلاح بالوجود وجهة من نفسه وهو المسمى ايضا فان المحدثات حين تحدث لم يكن قبل ثبوتهما وبالعكس وكذا القابلية والمقبولية فانه
كل منهما لما يحمل عليه من دون ان يكون المحمول عليه موجودا قبل المحمول بل كل موجود بواحد منهما شرط للآخر اما في جهة كالابوة والبنوة او في جهتين
كالوجود والماهية وكالكسر والانكسار فان الوجود والكسر شرط للماهية والانكسار في التحقق وهما شرط للوجود والكسر في الظهور فان شيئا منهما لا يسبق
الآخر في الوجود الذي هو الكون في الاعيان والحصول ومثل هذا قوله وكل مركب موجود عن بسيطه مفتقر اليه مع ان هذا زيادة على ذلك تبعية ان
الحادث مركب من وجود قديم ومن ماهية محدثة وهذا على القول بالسنخ كما هو مذهب المشهور من الصوفية نعم اذا فسر الوجود بالمعنى الحقيقي الذي يريد
المصنف فعلى قول المصنف من تحققه بدون شرط او من بساطته المطلقة او ان حقيقة الوجود تتم له بعض كلامه مثل الوجود على قولنا لا يتم له شئ
من ذلك فيما هو من الحادثات الا في الاصول المطلقة بالنسبة الى المقيدة كالمادة المطلقة بالنسبة الى الخاصة فظهر لهم ان استدلاله بهذا
الترتيب وهذا المعنى ليس بشئ وانما الميزان في الاستدلال هو الاحتياج اللازم للحدث المستلزم للانتهاء الى الغني المطلق الذي لا يحتاج الى
شئ والاستدلال بلزوم التسلسل او الدور كما فعله العلماء على غير هذا النمط اصح من هذا فافهم وقوله فظهر ان اصل كل موجودية كل موجود
هو محض حقيقة الوجود هذا الكلام على قول المصنف القائل بالسنخ كما هو المشهور من قول الصوفية مطابق لمذهبه لكن لا معنى هذا الكلام هو ان
اصل كل موجودية كل موجود فرع على موجوديته تعالى والفرع مشتق من اصله باحد الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية كاخذ تمام الفرع
من الاصل اما بالاقتطاع كاخذ بعض من كل او التوليد كالثمرة من الشجرة او كالضرب المصدر من ضرب الفعل او الاستنباط كالحكم من الدليل
او الطريقة كالشرع من الشارع وامثال ذلك والمستفاد من مذهب المصنف واشد الاشتراك هو ان المراد بهذا الاصل هو الاول اي الاقتطاع وفي
راي جمهور في الكلمات المكنونة هو الثاني اي التوليد وفي كلام بعض الحكماء هو الثالث وفي بعضهم الرابع وهنا آراء كثيرة كلها فاسدة ليس لها
في الحق نصيب واعلم اني انما اتتبع ما في كلام المصنف طلبا لتنبيه المؤمنين بمذهب ائمتهم لان كثيرا منهم ما لوا مع هؤلاء ظنا منهم ان هذا الذي
عليه هؤلاء هو مذهب اهل البيت عليهم السلام فقبلوا منهم وسلموا لهم واتبعوا ادلتهم من غير نظر قاطع وانما اتبعوهم لتخيل مثل هؤلاء على
رتبة لا تنالها العقول ولا تحوم حولها الاوهام فاحسنوا الظن في معرفتهم وشدة اطلاعهم وعظيم شهرتهم فكبروا في اعينهم وظنوا ان
اقوالهم في انفسها حجة لا يحتاج الى النظر فيها وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فذكرت في اكثر ما في كلامهم على جهة التنبيه لتقوم الحجة لله تعالى
والبيان على الفطن النبيه ولم اقصد تنقيصهم ولا عيبهم والله شاهد على ما اقول وكيل فاني ولله الحمد والمنة على علم ان الله سبحانه يسئل عنا عما يسر قرنوا
يعلنون وهو عليم بذات الصدور **قال** الثاني في ان واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وان ما سواه متناه محدود لما علمت ان الواجب تعالى
محض حقيقة الوجود لا يشوبه شئ غير الوجود فهذه الحقيقة لا يتحدد بحد ولا نهاية اذ لو كان له حد ونهاية كان له حد وتخصيص بغير طبيعة الوجود فيحتاج
الى سبب يحدده ويخصصه فلم يكن محض حقيقة الوجود **اقول** قوله الثاني اي المشعر الثاني في ان واجب الوجود الخ يريد به ان واجب الوجود هو حقيقة
الوجود فيكون غير متناهي الشدة والقوة ثم انه علل هذه الدعوى بقوله لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لا يشوبه شئ غير الوجود وهذا يدل
على فرض صحة استدلاله انه يريد بالوجود ما يقابل العدم ليتفرع على هذا ان كل شئ هو عدم كالجهل وما دل الى العدم كالانتهاء فانه اذا فرض انه انما
كان فاقدا لما يفرض وراء ذلك فاذا لم يجز عليه فقدان شئ كان غير متناهي الشدة والقوة ولا يكون هذا الا في محض الوجود اذ غير مشوب بعدم
او عدمي كما تقدم وهذا هو معنى الوجود البسيط المعبر عنه بالفارسية بهستي فيلزم ان تكون ذات الواجب تعالى هو معنى هستي وهذا صفة الشئ
كما هو ظاهر ولا يجوز ان تكون ذات الله تعالى بهذا المعنى وان اريد غير ذلك المعنى وغير ما في معناه كالرابطي والمصدري فاشرحه فان وقف على شرحه
باي طور فرض فهو ممكن اذ لا سبيل الى شرح حقيقة الحق تعالى وان لم يقف على شرحه فكيف نص على عدم تناهيه في الشدة والقوة لكونه محض حقيقة

الوجود لان تعليل عدم التناهي بشيء ينبغي ان يكون معلوماً محدوداً والا لكان بمثل قولك زيد لا يتناهى لانه شيء والحال انك لا تعرف من الشيء منتهى شيئاً
عندك لان التعليل وهذا ابو رغا مر لمن له بصر باطن في قوله فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية الى قوله كان له حد وتخصص بغير طبيعة الوجود
الكلام فيه كالذي قبله اذ بدون معرفة الذات التي هي حقيقة الوجود عنده لا يمكن وصفها بما ذكره واما غيره من الحكماء والعلماء فانهم استدلوا
على عدم تناهيه بلزوم الحصر والفناء والنقص والعجز وامثال ذلك مع التناهي وتلك توجب الحدوث المستلزم للدور والتسلسل او الانتهاء الى الواجب
الغني المطلق الذي لا غاية لذاته ولا نهاية لصفاته واستدلالهم احسن واسلم من استدلاله **قال** فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا
نقص يعتريه ولا قوة امكانية فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية
له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان
عليه فليشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقد شرح للذهني **اقول** قوله فاذا ثبت ان واجب الوجود
لا نهاية له ولا نقص يعتريه نعم قد ثبت هذا الا انه بغير ما ذكره من رجحة كونه حقيقة الوجود لما ذكرنا بل بما ذكره العلماء مما قرروه في كتبهم وان
كان الاكثر منها مدخولا واذا اردت محض الحق فزن عقلك بكتاب الله وسنة نبيه وانظر في الايات التي جعلها دليلا على ذلك وهي
اياته في الافاق وفي الانفس كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية ولولا خوف الاطالة لذكرت لك شيئا مما ذكرته في
كتبهم ولكنه لا يعسر عليك وانا في الغالب مما اذكرها لم يذكروه او ما يرد عليهم مما لم يشعروا به وقوله ولا قوة امكانية لا يريد به ان فيه قوة
وجوبية اذ الوجود ليس فيه شيء غيره وانما ذكره لبيان ما هو الواقع وذلك ان الواجب لو فرض فيه قوة امكان لكان محتملا للاستكمال والكمال
ومحتمل الكمال محتمل النقصان وهو الحادث لان كل ما يمكن له عز وجل فهو بالفعل على حد لا يحتمل الزيادة ولا النقصان اذ كل ما جاز عليه وجب له
فليس في الازل حالة منتظرة ولا حالات مختلفة وهذا ظاهر الا انهم مع قولهم بهذا قد يذكرون اشياء يفرضونها فيه او لديه ويبنون عليها احكاما
والحق تقدس تلك الحضرة تعالى شانه عن كل ما ليس هو ذاته لا خارجا ولا ذهنا ولا فرضا ولا احتمالا ولا اعتبارا وحينئذ لان كل ذلك صفات
الممكنات فالازل تعالى لا يصح فيه فرض الامكان والاحتمال بكل اعتبار وفرض وقوله ولا ماهية له صحيح على قصده لانه يريد انه عز وجل وجود بحت
بدون ماهية وهذا صحيح الا انه لا يقال ذلك في صحيح التعبير بل يصح ان يقال ان وجوده عين ماهيته بكل فرض واعتبار الا انه يقال لا ماهية له لقرائن
المراد بالوجود باعتبار مفهومه الذاتي انه شيء لغيره والماهية شيء لنفسها والوجود اذا اطلق عليه الوجود يراد منه ما يعتبر من الماهية باعتبار انها هو
فهو الماهية ولذا قلنا سابقا ان الماهية لا يجوز سلبها عنه تعالى وانما يقال كما في اخبار ائمتنا ع يا من لا يعلم ما هو الا هو والمراد من الماهية التي
منها الكبرياء والعظمة وذلك ثابت على ان هويته لذاته ولهذا كان وجود الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء والعظمة لانهما لله سبحانه اذ لا هوية للممكن لذاته
والمص يقول بان الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء والعظمة مع انه يثبت له وجودا من سنخ الوجود الحق تعالى فلولا انه لا ماهية له لذاتية لا يستحق الكبرياء
والعظمة مع ثبوت الوجود الذي هو عنده من سنخ الوجود الحق سبحانه وذلك لانه انما هو شيء بمشية الله سبحانه ومشية الله عز وجل هي شيء بالله
سبحانه وقوله ولا يشوبه عموم ولا خصوص الخ اي انه ليس له طبيعة جنسية ولا نوعية فيدخل تحت شيء ولا فصل له مقوم او مقسم والا لكان مركبا
او متجزئا وهذا على ما نذهب اليه صحيح لانه مطابق لاعتقادنا اما عند المص فيلزمه على اعتقاده ان الوجود المطلق الشامل للحق تعالى لانه عز وجل
خالص محض وحقيقته والشامل للخلق ايضا لان وجود الخلق احد افراد المطلق الا انها مشوبة بالعدم او العدمي في الاشياء مركبة من حصص
من ذلك المطلق ومن ماهيات وقابليات متغايرة بها تكثرت الاشياء سواء قيل انها شؤون ذاتية لتلك الوجودات في رتبها ومنازلها ام تخصصات
اجنبية منها اذ هي على الاول شؤونها الذاتية تجنست وتنوعت بفصولها فانه بهذا يلزمه دخول مطلق وجود المط في خصوصياته والعموميات
والخصوصيات على هذه الطريقة صرح بعضهم بان الوجود الممكن لا يرد عليه العدم وانما الوجود الممكن والعدم يتخلفان على الماهية فاذا ارتبط بها
العدم محق وجودها بمثل القديم فيبطل بما ظهر منه فلا يجري عليه العدم لانه ضده فاذا بنيت المعرفة على مثل هذه الكلمات السوء بحيث
يبطل الحادث في القديم لانه منه بدا واليه يعود كيف يقال على مثل هذه ولا يشوبه عموم او خصوص وقوله ولا صورة له هذا حق ولا يقال له صورة بهذه

قوله

الشبابيك وبها الهندسة والحدود التي من جهتها الحوادث وقال بعضهم انها صور ثابتة كصور الاشياء في كينونتها اي بتلك الهيئة انه لمعنى صحيح
اللفظ باطل وقال بعضهم صورته صورة العالم وقال آخرون خلق العالم على صورته وآخرون خلق آدم على صورته وغير ذلك من الصور وكلها تمويهات لا دليل
حتى قال بعضهم انه في صورة شاب امرد قطط الشعر كما في الحديث الحق رده واللفظ كله باطل واما قول من قال ان صورته صورة العالم لانه تعالى الله
تعالى والاثر يدل على صفة المؤثر مع العالم والخط صورة الباطن ومن قال خلق آدم على صورته فانه يقول انه تعالى مؤثر للعالم والعالم اثره والاثر يشبه
صفة المؤثر وكذا واجيب بانه تعالى خلق من خلقه وخلقه خلق منه كما قال عمر ولا لكان حالا او محلا وكذا قول الآخرين فانه سبحانه ليس محلا للعالم
بذاته لانه تعالى ليس محلا والا لكان تبعه صفة لموصوف وانما فعل العالم بفعله فالعالم اثر فعله ومعلوم ان الاثر يشابه صفة المؤثر كان الكتابة تشبه
حركة يد الكاتب لا ذاته لان الكتابة اثر حركة اليد ومن قال خلق آدم على صورته كما في الحديث النبوي فان العلماء وجهوا بان الضمير في صورته يعود الى
آدم يعني ان الله سبحانه خلقه على ما هو عليه وبعضهم وجهوا بان معناه ان الله سبحانه خلق آدم ابتداء على ما هو عليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم وتكلم ابن بابويه عليه السلام في هذا الحديث ما معناه انهم حذفوا اول الحديث وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله سمع رجلا يقول لآخر
قبح الله وجهك ووجه كل من يشبهك فقال صلى الله عليه وآله لا تقل هكذا فان الله خلق آدم على صورته اي على صورة هذا الرجل والحاصل ان الصورة لا يصح اطلاقها
على الله تعالى وان اريد بها معنى صحيح يجوز ان يكون المصنف اراد ان الله سبحانه لا صورة له لان الصورة تلزم المادة وهما علة التركيب ويدل على هذا قوله
كالآلة علة يعني انه لو كان له صورة لكان معلولا لا علة ولو اشار المصنف بقوله بل هو صورة ذاته الى ان ذاته هي نفس صورته بلا تغاير بينهما لما امكن
انه مصور كل شيء فلا يجري عليه ما هو اجراه لانه ذاته فليس فيه شيء غير ذاته لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا امكان فيها ولا امكان فيه لشيء
لانه لا صورة مستقلة لذي الصورة فلا معرف له اذ التعريف متوقف على الفصل الذي هو الصورة كما ذكرنا سابقا ولا كاشف له الا هو كما قرر ولو كان له حد
لتوقف الكشف له على الجنس والفصل فيكون مركبا منهما او لكان مسبوقا باجزائه وامتناع ذلك عليه دليل على انه سبحانه انما تعرف لخلقه بهم ويدل
المصنف بقوله ولا كاشف له الا هو التلويح الى قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته وهذا المعنى هو المعروف عندهم كما هو ظاهر
وعندنا ان هذا لا يصح وانما يراد من قولنا لا كاشف له الا هو انه تعالى انما يعرف به ولا يعرف بغيره لانه انما تعرف به العباد وما تعرفهم الا بهم بان تسمّى
كما تعرفهم به وذلك لانه لما اراد ان يعرفه عبده خلقه انموذجا فهو انيا بان صوره بصورة معرفته ومعنى الانموذج معرفته تعالى اي محل
من صفته مثالها ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفه بها من عرفه ومعنى الفهوانية خطاب الله سبحانه لعبده في سلوكه اليه بطريق
المكاشفة اي بطريق كشف الغطاء عنه وجذبه اليه ومشاهدته فيكون هذا النقش الانموذجي هو حقيقة عبده من ربه يعني انه وجه الحق هو
نور الله سبحانه وآية معرفته وصفة ظهوره به له وهي صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له كما قال امير المؤمنين عليه السلام فمعنى قوله عليه السلام
يا من دل على ذاته بذاته يراد منه وجوه احدها ان المراد بالذات الذات الدالة التي هي النفس الملكوتية الالهية وهي نفس محمد وآله صلى الله عليهم كما في حديث
الاعرابي عن امير المؤمنين عليه السلام في قوله اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودها اليه اذا كملت وشابهته ومنها
بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى
الحديث والذات المدلول عليها هي مقاماته كما في دعاء شهر رجب للحجة عليه السلام في قوله فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك وآياتك ومقاماتك
ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك
وعودها اليك اعضاد واشهاد ومناة واذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعاء فهذه العلامات
والمقامات هي الذات المدلول عليها والمراد بها الوجه المسمى في اصطلاحهم بالعنوان وهو بمنزلة قائم بالنسبة الى زيد لانه اسم زيد لذاته
فانهم هم سماهم سبحانه ذاته لانهم محل ذاته ونسبها اليه تشريفا لها كما سمى وجهه روحه في قوله تعالى ونفخت فيه من روحي وسمى نفسهم نفسه في قوله تعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وثانيها ان المراد انه تعالى الرحيم في تعليم خلقه معرفته وما يراد منهم الى شيء غيره
تعالى وثالثها ان المراد انه تعالى دل على ذاته بذاته اي على معرفة ذاته بذاته اي بوصف ذاته فلا يعرف بوصف غيره وانما يعرف بوصف مثله وعدم

اعرفوا الله بالله ومثل ان الله تعالى اجل من ان يعرفه بخلقه بل الخلق يعرفون به والقوم لا يريدون من قوله عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته مثل هذه المعاني التي يريدها المصنف وانما يريدون انه تعالى دل بذاته البحت الخالص او المتصف بالصفات القديمة على ذاته البحت القديمة كما هو عند ائمتنا ع بحث وقوله لا برهان عليه يعني غير ذاته لانه دل على ذاته بذاته ونحن نقول انه تعالى علة على وجوده قيل والمراد به البرهان اللمي وهو الاعلة له حتى يستدل بها عليه وهذا يريد ان البرهان المنفي هو اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فلما لم يكن له علة تعالى وفيه شيئان احدهما ان المصنف قد ذكر البرهان عليه فان لم يكن لميا كان انيا وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فيلزم ثبوت البرهان الاني و اللمي اشرف منه والنص ظاهر كلامه نفي مطلق البرهان لان البرهان ما يميز الشيء والمميز مدرك محاط به فلا برهان له لا ذاته وثانيهما انهم انما استدلوا عليه بالبرهان اللمي ولا يريدون به ما اراده هذا القيل لانهم يريدون به ان في الخارج موجودا قطعا وهذه القضية هي العلة وان بعض الموجود واجب الوجود وهذه هي المعلول لتوقفها على الاولى فيستدلون على ثبوت الواجب بثبوت الموجود المطلق بحالة الاطلاق وحالة التقييد والتخصيص كما اشرنا سابقا الى هذا وهذا المعنى غير معنى ما اراده هذا القيل من البرهان اللمي ولو لم يريدوا ما قلنا لما استدلوا باللمي في اثبات واجب الوجود حتى انهم يجعلون ذلك طريق العارفين المحققين لا اني طريق العوام والجهال وقوله فشهد ذاته على ذاته على وحدانية ذاته قيل لعل مراده بهذه الاشارة الى ظهوره بذاته بلا واسطة امر وشهادته على وحدانيته اشارة الى كون ذاته المقدسة بحيث اذا لاحظها العقل يمتنع امتناع ان يكون لها شريك فذاته تدل على الوحدة لانه صرف الشيء لا يمكن التعدد فيه واليه اشار صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف الشيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته فهو فقوله هذا القائل اشارة الى ظهوره بذاته مثل قول المصنف قبل هذا بان تخصيص الوجود الواجب بالواجبية نفس حقيقته المقدسة الى ان قال واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة فهي وقد تقدم الكلام على قول المصنف والقول على كذلك لان ظاهره ان ظهوره بذاته وهذا باطل لانه اذا كان بذاته كان لذاته خالقا وما كان كذلك فهو حادث لانه اذا ظهر بذاته بلا واسطة فان كان الظهور قديما لزم عدم وجود البطون كان محصورا في الظهور وان كان حادثا اختلف حالاته وقوله فذاته تدل على الوحدة اذ صرف الشيء لا يمكن التعدد فيه نقول ان صرف الشيء لا مدخل له في نوع هذا التوحيد لان المراد انه لا شيء غيره لا انه البسيط يكون كل شيء حتى لا يوجد غيره لانا لا نثبت في الازل شيئا اخر ليكون بسيطا مستهلكا فيه فقول صاحب التلويحات كلما فرضته ثانيا الخ ليس بشيء اذ الفرض من احكام الممكنات لا يصح استعماله في الازل فتوهم التعدد بالفرض والاحتمال امور ممكنة نعم هذه الامور التي يشير اليها تصلح في بادي الراي للعنوانات لا للذات البحت وياتي في كلام المصنف بعد هذا **قال** في توحيده تعالى لما كان الواجب منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفا على شيء ولا متعلقا بشيء كما مر فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فلانه واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات وليس فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى **اقول** يريد الاستدلال على توحيده من دليل الحكمة يعني انه صورة نظم مقدماته من نمط دليل الحكمة وانما قلنا فيما سبق انهم لا يعرفون الا دليل المجادلة بالتي هي احسن لانهم لا يصلون الى نمط دليل الحكمة وانما قلت فيما سبق انهم لا يعرفون الا دليل المجادلة بالتي هي احسن لكنهم لا يصلون الى نمط نوعه لانه لازم للطباع بل لانهم يرجعون الى قواعدهم مع عدم تحصيل اصولها عن اهلها ومجرد قبولها لا يوصل الى الصواب بل العلم يؤدي الى الحق فاذا وجدوا قاعدة عن احدهم جعلوها ميزانا حتى انه يترك ما يعرفه عقله لاجل القاعدة ويتكلف صرفها بمنزلة عقولهم على القاعدة وهذا كما ذكرنا فقال لما كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات يعني ان كل ما ليس الواجب يحتاج الى الواجب والواجب لا يكون له ثان من واحد لانه لو كان اثنين او ازيد فنقول اما ان يكونا محتاجين او مستغنيين او يحتاج احدهما الى الاخر فان كانا محتاجين كان الواجب غيرهما وان كان احدهما محتاجا الى الاخر كان المحتاج ممكنا ولو كانا مستغنيين لزم كونهما محتاجين لتلك الملازمة لانك اذا فرضت غناهما فساويا لكل واحد منهما انما كان في حصر كون الاخر محتاجا اليه لم مستغنيا عنه لا يلزم كون احدهما محتاجا الى الاخر لكن في الاخر

من عدم الاحتياج اليه فاذا لم يحتج الآخر اليه كان فاقدا للكمال فيكون ناقصا فقد بطل تسلسل جهات الاحتياج والغنى وهو قول المص سلسلة الحاجات
والتعلقات كلها وقوله وهو غاية كل شئ وتمام كل حقيقة حمله على المجاز اصح ولو حمل على الحقيقة بطل المعنى لان ذاته تعالى لا تكون غاية لشئ سواء
الا على معنى قوله قول علي عليه السلام كلهم صائرون الى حكمك وامورهم آئلة الى امرك وكذلك سبحانه تمام كل حقيقة ولذا قال تعالى انكارا على من ادعى
المناسبة بينه وبين خلقه وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون وقال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه و
غيوره تحديد لما سواه لان الممكن لو انتهى الى شئ وجب ان يكون ذلك الشئ ممكنا لما بينهما من الاقتران الممتنع من الازل لانه يلزم منه اما الاجتماع
او الافتراق والكل ممتنع الخلق ومن هنا قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقوله فليس وجوده متوقفا
على شئ ولا متعلقا بشئ هذا حق لا مرية فيه وقوله فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة اذ لو كان مركبا لكان متوقفا على جزئه ومتعلقا بشئ
فيكون مفتقرا اليه هف وقوله فذاته واجب الوجود من كل الجهات يعني ان كل ما للذات من حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وادراك وكمال وغنى
وغير ذلك من جميع ما ذاتي له باعتبار مفهوم التعبير فهو واجب الحصول لذاته لانه عين ذاته المقدسة ولذا قال كما انه واجب الوجود بالذات
يعني ان كل واحد من هذه الامور الذاتية وجب بذاته كما ان ذاته واجب الوجود بذاتها ثم بين قوله من كل الجهات بقوله ليس فيه جهة امكانية اي لا
تجب بذاتها وانما تجب بشئ آخر وانما وجودها على جهة الجواز بل كل شئ منها يجب بذاته لانه احدها عبارة عن كلها وبقوله ولا امتناعية بان تكون
ممتنعة الوجود فلا تكون لها حقيقة الا في اللفظ بلا صفة له عز وجل الا ما هي ذاته الواجبة الوجود بذاتها وكل هذه معان صحيحة في نفسها بما
وضع الواضع من اللفظ الدال على معانيها الا ما يريد المتكلم بها فانه قد يريد منها معاني باطلة كما اعتقد في علمه تعالى الذي هو ذاته ان صور الاشياء
المعلومة فيه لانها لو ثبت ذلك لكانت واجبة الوجود بذاتها لانها لا يجوز ان تكون واجبة لغيرها او غير واجبة فانها لو كانت كذلك لما جاز ان
يكون علمه تعالى الذي هو ذاته محلا لها لانها حينئذ حادثة ويخلو علمه عنها في حال ما فلا بد ان تكون واجبة بذاتها فلو اعتقد هذا كما هو ظاهر من
منهم كالمص في بعض اقواله وارادته وظاهر الملا محسن وغيرهما فانه يدخل هذه الصور العلمية في المراد من قوله وليس فيه جهة امكانية ولا
امتناعية وهذا باطل فاسد لانها غيره والا لما قالوا في علم الله الذي هو ذاته وقولهم انها حاصلة له حصولا جمعيا لا يلزم منه تعدد ولا تكثر ولا
تغاير وسوسة والحاد فقولي معان صحيحة في نفسها بما وضع الواضع من اللفظ الدال على معانيها احتراز عن دعوى دخال مثل هذه في الحكم
بالصحة فافهم وقوله والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى يعني به انه لو كان في شئ من ذاتياته جهة امكانية لكان مركبا من
الواجب والممكن وهو اي التركيب مقتضى للامكان الممتنع فيه اي في حقه تعالى وهذا صحيح على نحو ما مر احترازا عما ادعوا دخول الحوادث فيه بدعوى
وجوبها وعدم امكانها كما قلنا في صور المعلومات وحقائق الاشياء ووجوداتها وكمالاتها التي يسمونها بالشئون الذاتية فانها عندهم في ذاته
بنحو اشرف بحيث لا يحصل عنها شئ من المفاسد من التعدد والتركيب وغيرهما فان مثل هذا باطل وقولهم في هذا ونحوه بحيث لا يحصل عنه مفسدة
اماني باطلة فانه اذا ثبت المفسد وقال بحيث لا يحصل عنه فسادا يكون من الاماني فيقال لهم ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب فانك اذا ضممت
شيئا الى شئ ونظمته منه على حقيقة التركيب قلت على وجه لا يكون منه التركيب لم ترده ولم يرض به **قال** فاذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا
في الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان تكون بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما
وكليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا مترشحا منه فايضا عنه فيكون كل منهما عادما لكمال
الوجودي وفاقد المرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض الحيثية الفعلية ووجوب الوجود بل مؤلفا من جهتين مصداق لوجود شئ وفقد شئ
آخر وكليهما عن طبيعة الوجود بما هو موجود ومناط الوجوب بنحو من الوجود امكان بنحو آخر او امتناع فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان
ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف **اقول** قوله لو فرضنا في الوجود واجبين قد قلنا قبل هذا الا يجوز
مطلق الفرض في الواجب لان الفرض من صقع الممكنات فكيف قال لو فرضنا واجبين فنقول الامر كما قلنا سابقا وكلامه هنا ان كان اراد جوازه
في رتبة الازل فهو غلط واما ما قال الله سبحانه في كتابه في مواضع كثيرة بنحو هذا الفرض مثل قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى

اذ

اذ الذهب كلّ الذهاب خلق ولعلا بعضهم على بعض قل ان كان للرحمن ولد وامثال ذلك في الكتاب والسنة كثير فاليس لها بد الفرض في رتبة لا بد
لها في رتبة الخطاب بالنسبة الى الاوهام وما يتوارد عليها من الشكوك والتجويزات الباطلة الناشئة من تشبيه الخالق تعالى بالخلق
تجري الخطاب على ما يعرفون فان لحظ المص هذا المعنى ففرضه صحيح والا فلا وقوله فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب لانه
كان متميزا حصل الانفصال والا لم يتحقق الاثنينية وقوله لاستحال ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية لانها لو فرضت لكانت غيرهما
ولزم التسلسل بان يكون بين الواجب وبين العلاقة علاقة غيرهما وكذا بين كل علاقة وبين طرفيها ولزم اذا كانت ذاتية كما هو المفروض اي لزومية ان يكون
احدهما معلولا للآخر او هما معلولين لثالث كما هو مذكور في محله واعلم ان المص ذكر الذاتية اما لان غيرها لا يفرض في الازل ولان فرضها يلزم منه
المحذور بالطريق الاولى اما لكونها حادثة فوجود المحذور من التركيب منه ومن الحاجة اليه شيء او لتركبه منه ومن كونه مسبوقا بصفة من نوع عدم وهو
التباين الكلي هو عدم العلاقة وقوله وهو خلاف الفرض كونهما واجبين وقوله فكل منهما متعرّ من الكمال الوجودي ليس الآخر ولا مترشحا فانّما عنه
وفرّع بالفاء على فرض الاثنينية ولا يرد عليه تحقق الفرق بكون واحد منهما جامعا لجميع مراتب الكمال كما يقتضيه الوجوب الحق فلا يصح التفريع لان فرض
التعدد منا لكون احدهما كذلك لان كون احدهما كذلك لا يعقل الا مع الوحدة اذ لو فرض كونه جامعا لجميع مراتب الكمال او فرض ان الآخر لم تكن عنده
زيادة على الكامل اي شيء لم يكن عند الكامل كان هو الكامل او جزء منه فان كان هو الكامل فهو واحد لا اثنان وان كان جزء منه كان فرضه ثانيا متعينة كالاول
غير صحيح فالتفريع صحيح فاذ فرض كل واحد لمرتبة كمال لم تحصل للآخر ولا تنسب له كان كل منهما فاقدا الكمال موجود عند الآخر ح لم يكن الذات الواجب
بالفعل بل انما تكون منتظرة لما فقدته فلم يكن بها الا بالقوة والاستعداد او مركبة تماما وجدا وتمام فقدا وهو قوله فيكون كل منهما اعادما الكمال
وجودي فاقدا لمرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية اي كل ما هو الوجوب بالفعل لان شيء منه بالفعل وشيء منه بالقوة وهو الوجود
اي ما هو واجب الواجب واجبا بل مؤلفا من جهتين اي بل يكون مؤلفا من جهتين وجدان بفقدان او وجوب وامكان بمصداق الوجود شيء وبفقد شيء اخر اي يكون
الواجب بنفسه مصداق الوجود وهو ما عنده ومفقود وهو ما عند الآخر فالموجود الذي عنده والمفقود الذي وجد عند الآخر كلاهما من حيثية الوجود
اي كلاهما سواء الوجوب الواجب امكان نحو الخير منه او امتناعه فيجوز ان يكون ذا امكان نحو الخير منه او امتناعه عطفا على وجود شيء اي يكون مصداقا
لامكان شيء نحو منه بالامكان العام وهو الموجود او مصداق للممتنع على نحو الترديد بان يصدق عليه بعض الوجود او بعض المفقود وهو ما عند الآخر
وان يكون عطفا على من طبيعة الوجود اي كليهما من طبيعة ما امكن له منه وهو ما عنده او ما امتنع منه وهو ما عند الآخر وكذا للاعيان الوجود
او مقتضى الوحدة المطلقة وهذا الدليل الذي ذكره هو ما ذكره الحكماء الا انه غيّر العبارة وهو قولهم لو كانا اثنين واجبين لزم تركيب كل منهما مما به
الاشتراك وهو الذاتية ومما به الامتياز وهو ما به يتحقق الاثنينية والمركب حادث وظاهر عبارات المص ان هذا الدليل غير ما ذكروه وليس كذلك ولو سلم انه
مغاير لتغيير بالالفاظ فانه من هناك اخذ والى قولهم يؤول لانّا نقول ان في الكبير هذا الدليل يتكفل لدفع ما تشوشت به طبائع الاكثرين وتبلّدت
اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة ولا يرد عليه كما لا يرد ما هو انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون
كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي
المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بتمام حقيقة كل منهما انتهى قيل هذا هو تقرير الشبهة فقط وهذه شبهة عويصة وعقدة عسيرة
منسوبة الى ابن كمونة ولكن ليست منه لما قال المص في كتابه الكبير من انه قد وجد هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه ولكن الباعث على اشتهارها
هو ابن كمونة ولذا نسبت اليه وسنشير الى دفعها بوجه خاص ان شاء الله تعالى فانظر في انواره هذه الشبهة ليست عويصة لانها باطلة والباطل
لا يعسر ردّه وبيان بطلانه نعم اذا وردت على من لم يكن عارفا بالله سبحانه بالدليل اليقيني دليل الحكمة قد تشتبه عليه العبارات وترتيب القضايا و
اصل الاشتباه خلط المفهوم والمعنى والمدلول والمصداق بعضها ببعض في الحمل الشايع المتعارف والحمل الاولي فلاجل ذلك يحصل الاشتباه
وتعظم الشبهة وبيان شبهة ابن كمونة ان نقول قوله لم لا يجوز ان يكون هناك يعني في الازل هويتان بسيطتان لا يجوز ذلك لان الازل هنا ذات
بحت والواحد من حيث هو واحد لا يكون اثنين لان المفروض ان يكون للازل كمال مطلق واذا فرض التعدد قلنا الكمال المطلق يحصل لمن يكون الآخر محتاجا

بحتا

بينه لا ان يكون الاخر محتاجا اليه كما في حقه من كون الاخر مستغنيا عنه فلو فرض الاستغناء عنه من غيره لم يكن كاملا مطلقا فليس هو الازل
بل هو حادث وايضا قد ثبت ان الازل ليس ظرفا يحل فيه الواجب ليجوز ان يكون محلا لغيره كما له والا لتعدد القدماء فلو جعل اليه الزام التوحيد
لغيره من المفروضات القديمة وانما هو نفس الذات البحت وليس للذات شيئا غيره وما كان منها نعتا عن الذات كان في الامكان اذ ليس غيره الا الازل
الامكان والازل هو الذات فاذا لم يكن هو الذات كان في الامكان وايضا الازل ليس متجزيا بل هو بسيط مطلق فاذا فرض هويتان الا بذات الحقيقة
العقل في الاعتبار بالخاطرين ويستحيل ان يكون بلحاظ واحد المتغايرين فلو كانا في الازل كان كل واحد في جهة غير جهة الاخر فيكون الازل متجزيا
ويكونان محصورين وايضا لا يعقل من معرفة الواجب الا كونه غير محصور فلا مدخل لغيره فيه فاذا فرض اثنان كان كل منهما محصورا في غير محل
الاخر ويكون احدهما داخلا في الاخر نافذا فيه كل منهما نافذا في الاخر داخلا فيه فالاول والثالث باطلان للزوم الحصر في الاول لكل منهما وحصر
كل منهما في الثالث واما الثاني فيثبت به الواجب الحق الداخل في كلا سواء والا لكان محصورا والحق لا مدخل فيه والا لم يكن صمدا وقوله
مجهولتا الكنه يريد به تعظيم الشبهة واغلاق باب المعرفة بهما لئلا يسهل الجواب الا انه لا يتم له ذلك لان قوله بسيطتان وقوله مختلفتان
بتمام الحقيقة ينافي كونهما مجهولتي الكنه فان حكمه بالبساطة عليهما ينفي كونهما مجهولتين مطلقا بل هما معروفتان بالبساطة وكذا بالتضاد
بان يكون كل واحدة منهما ضد الاخرى لان الاختلاف وان كان اعم من التضاد الا ان قوله بتمام الحقيقة مخصص له فيكون المراد بالاختلاف التضاد
وعلى فرض التضاد يمتنع فرض الوجوب لان الواجب لا يكون لذاته محصورا في ذاته ولا في فعله ولا في سلطنته ولا في علمه ولا في قدرته ولا في ملكه وفرض
الاختلاف ينافي فرض الوجوب لان معنى الكمال يعرض المخالف هو مثل قولك هذا شيء كامل مطلقا ليس بكامل مطلقا فقوله يكون كل منهما ذا
الوجود لذاته مناقض لما فرض من التعدد والاختلاف في اصل مفهومه ومدلوله ولا يجوز الفرض في نفسه فلا تثبت الشبهة اصلا وقوله ويكون مفهوم
واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا يمتنع انتزاع مفهوم واجب الوجود منهما لان مفهوم الوحدة البسيطة في جميع الجهات
من الواقع والذهن والفرض والتجويز وكل مفهوم غير هذا فهو مفهوم ممكن الوجود وانما سميته بغير اسمه كتسمية الصنم المنحوت من الخشب بواجب
الوجود المعني بالحق الخالق لناحته وهو قوله مقولا عليهما قولا عرضيا لان هذا المفهوم لم يكن منتزعا من ذاتيهما بل مما عرض لهما وليس
الا محض التسمية ولو كان المفهوم منتزعا من معنى ذاتي كان مقولا عليه قولا ذاتيا فاذا فرض ان يكون مفهوم الوجوب مقولا عليهما قولا عرضيا دل
على انه منتزع من تلك الجهة فلا يكونان على هذا الفرض واجبي الوجود والا لصدق مفهوم عليهما صدقا ذاتيا وقوله فيكون الاشتراك بينهما في هذا
المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما صريح في عدم اشتراكهما في وجوب الوجود واذا كان اشتراكهما انما هو في العرضي الذي هو محض التسمية كان
كل منهما ممكنا او احدهما والاخر واجب فبطل صورة الشبهة على ان قوله انتزع من نفس ذات كل منهما يدل على ان ذلك المفهوم يقال عليهما قولا
ذاتيا فكيف ينتزع من ذات كل منهما ويقال عليهما بالعرض فان قلت هو يريد ان الانتزاع ظلي عرضي ليس هو نفس الذات واذا كان كذلك يقال بالعرض
وهذا ظاهر قلت نعم ولكنه يقال على مبدأ الانتزاع فاذا كان المنتزع صفة الذات كان مقولا على تلك الجهة واذا كان صفة الهيئة او الفعل مقولا على
تلك الهيئة مثلا اذا كان المنتزع من حقيقة زيد كان مقولا على جهة الحيوانية والناطقية منه وان كان من صفة من بياض وسواد كان مقولا على تلك
الصفة الجسمانية وان كان من صفة فعل كقيامه وقعوده كان مقولا على تلك الصفة الفعلية وبالجملة يكون المنتزع يكون مقولا على جهة الانتزاع
قولا ذاتيا ولا نريد بالذاتي هنا كما ارادوا بل يكون هذا المنتزع عين المنتزع منه اذ لا يكون الا في نقل حقيقة الشيء معراة عن العوارض الخارجية
وان كان ظلا كان ذاتيا لا قولا عرضيا بل نريد انه اذا تصور قيام زيد كان ذلك المنتزع الذهني الكلي هو ظل قيام زيد مقولا على قيام زيد قولا ذاتيا
بمعنى انه اسمه الصادق عليه حقيقة الا انه ذاتي الا انه من المعلوم ان هذه الصورة الذهنية ظل وصفة لقيام زيد انتزعها الذهن منه الا انه في الحقيقة اسمه
الصادق عليه صدقا ذاتيا بمعنى انه اسمه المعين له المطابق اي الدال عليه بالمطابقة لانه موضوع له كان الاسم اللفظي كذلك بل هذا اولى فاذا انتزع
مفهوم واجب الوجود من نفس تلك الهويتين كان المعنى ان تلك الهويتين كل منهما في ذاته واجب الوجود كان ذلك المنتزع دالا عليهما بالمطابقة ولو
يريد منه ظاهره لما كان المعنى انه في الواقع ليس كل منهما في الفرض واجب الوجود وانما نعت ذلك باللفظ وعلى هذا لا تكون الشبهة والفرض كونها شبهة لله

قال ابن كمونة في اول كلام له لا يجوز ان يكون هناك الخ ولو اراد فرض اللفظ وامكانه لكان متحققا واقعا فان الله سبحانه يقول لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا فرض الآلهة في اللفظ وهو لا يدل على امتناعه وانما الجواب يوجه الى الفرض باعتبار الوقوع لا محض اللفظ وهذا المعنى العرفي
الذي اشرنا الى الشبهة وقد سبق الجواب الكاشف لكل حجاب في قوله ولا افتراق بغير حقيقة كل منهما فانه يلزم منه التركيب مما به الافتراق وما به
الاجتماع وما ذكرنا انتهى قال فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية والاطوار
الكونية والشؤون الكمالية فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع
كل الخيرات فيكون تاما وفوق التمام اقول قوله من فرط الفعلية اي كونه غير منتظر في ذاته لشيء بل الكمال فعليته التي فوق ما يعقل تماما بالفعل
بما لا يتناهى لكمال التحصل وتحققه بما هو موجود جامعا لجميع النشآت الوجودية لذاته بذاته يعني في ذاته فلا يخرج من ذاته شيء ولا يعوزه شيء
ولا يعزب عن علمه وهو ذاته شيء فتكون ذاته جامعة لجميع وجود ما سواه ولجميع اكوان الكائنات واطوارها وشؤونها الكمالية فهو مبدأ كل
شيء القائم عند كل شيء واعلم ان هذه معنى كلمات المص واتباعه ويلزمهم ان يكون كل شيء يخرج من ذاته ويعود اليها فما خرج منه فهو مادة ومن
قواعدهم المقررة التي هي اس اعتقاداتهم وسر معارفهم قولهم ان معطي الشيء ليس فاقدا له وعندنا وعند ائمتنا عليهم السلام ان هذه كلها كفر وزندقة
فانه سبحانه خلو من خلقه فلا يكون محلا لشيء من المخلوقات وخلقه خلو منه فلا يكون في شيء منها قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره
تحديد لما سواه فهو دون الاول الوجودات الامكانية والنشآت الوجودية والاطوار الكونية ومن الاطوار النطفة والعلقة والمضغة والعظام وكل الشؤون
الكمالية في جميع مراتب التنزلات والظهورات كلها انقاذ في مكانية محل ذكرها وكونها وعينها اماكنها واوقاتها الامكانية ليس بينها وبين الازل
عز وجل نسبة ما بوجه من الوجوه واين التراب ورب الارباب بالحق في العبارة على المعنى الصحيح ان يقال انه عز وجل لفرط فعليته وكمال تحصله ان يكون الها
مغرقا تماما بذاته لا ينسب الى شيء ولا ينسب اليه شيء ولا يدخل في شيء ولا يدخل في شيء كان في الازل الذي هو ذاته المقدسة احدا متفردا ليس معه
غيره وهو الآن على ما كان ثم شق بفعل قدرته واحدث مشيته بمشيته لا من شيء غير نفسها حين كونها بها ولا اصل لها في غير نفسها تستند اليه غيرها
اقامها بنفسها وذكرها بنفسها في نفسها اذ ذكرها ثم اخترع الاشياء موادها وصورها لا من شيء ولا لشيء غيرها فاقامها بها وبما خلقها
من نفسها من صورها فاخترع النشآت الوجودية لا من شيء وليست مذكورة عنده قبل اختراعها الا باختراعها فلا نقل انه عالم بها في الازل فيلزمك
ان تكون معلومة في الازل اذ ليس في الازل غيره تعالى والا لكانت حالة فيه ولكن قل انه سبحانه عالم في الازل بها في اماكن حدودها واوقات وجودها فالازل
علم بحت لا جهل فيه وذكر بحت لا غفلة فيه والمعلوم المذكور معلوم ومذكور بما هو موجود فاخترع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون الكمالية
كلها بفعله لا من شيء واقامها بذاتها وقوابلها وكل ذلك في الامكان كل في مكان وجوده ووقت حدوده فهذه هي القدرة التي لا نهاية لها ولا غاية حيث
شيأ الاشياء بمشيته لا من شيء وعين الاعيان بارادته لا من عين حتى كانت الاشياء والاعيان بارادته اعيانا قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا وانت تفكر في هذه الاصوات التي احدثها باسبابها
التي هي الهواء والآلات الكلام من اللهاة والاسنان واللسان وليس شيء من هذه الاسباب صوت فمن اين جاءت الصوت لو كان خلقها من حقيقة الله التي
في ذاته لما كان يوصف بالقدرة الكاملة بل انها بنهاية ولا غاية ولكانت تلك الحقائق اشياء مغايرة له في ذاته وغير مخلوقة له ولما صح قول المص على
الحقيقة فلا مكافئ له في الوجود اي معادل ومثل ماخوذ من قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد وهذا توحيد الذات ولا مماثل ولا ند ولا ضد والند على
اشهر التفسيرين المشارك في الصفات الذاتية وكذا المثل كما قال تعالى ليس كمثله شيء والضد المقابل في الصفات الذاتية وقد يستعمل في المقابل في الافعال
وقيل بالعكس معنى الضد والند وهذا توحيد الصفات ولا شبه وهو المشارك في الصفات الفعلية او مطلق نسبه قوله تعالى هذا خلق الله فاروني
ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهذا توحيد الافعال والرابع من مراتب التوحيد توحيد العبادة لا يشرك بعبادة ربه احدا وقوله
بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات فيه ما تقدم ان هذا هو مراد المص فذهب وما بعد قوله فيكون تاما وفوق التمام

يعني كلا نوع لوازم الفعل الاهل حتى ذاته واتفاق الاول الاعراض ... ( marginal note, largely illegible )

قال الملا احمد المذكور في تعليقاته على هذا الكتاب اما كونه تاما فلانه جامع لجميع مراتب الوجود ولا تكون مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له ولم يكن مشتملا
عليها بل هو محض الوجود وصرف النورية واما انه فوق التمام فان جميع الوجودات التي سواه حاصلة من وجوده فائضة عن ذاته فهو الكل وهو كلا منها
مثل ما ذكره المصنف واتباعه القائلون بوحدة الوجود وقد تقدم بيان بطلانه مثل ان قوله ولا تكون مرتبة الوجود لا تكون له ولم يكن مشتملا عليها يلزم
منه اشتماله على النقائص الخلقية والقبائح لانها من جملة مراتب الوجود لانها وجودات وان كانت اصولها ودواعيها اعداما فيكون محلا لغيره او
مركبا منها او علة لذلك تبعا لغيره بكونه محض الوجود وصرف النورية وتفسيره فوق التمام بكون جميع الوجودات التي سواه حاصلة من وجوده
فائضة عن ذاته يشعر بكونها حالة فيه عنه فيكون محلا لغيره من الاشياء القديمة والحادثة الحسنة والقبيحة وهو كما ترى في غاية من الشناعة
وقوله فهو الكل فوق الكل يشعر بتركيبه منها وانه عبارة عن كلها مثل قولك الشجرة فانها مجموع الاصل والفرع والاغصان والورق والثمر واما
فوق الكل فمثل كالشجرة وان كانت هي مجموع تلك الامور المذكورة الا انها في رتبة وحدتها رتبتها فوق رتبة مجموع تلك الامور من حيث
ذلك المجموع وهو فوق رتبة الافراد جميعها فالشجرة فوق الكل اي فوق المجموع من الافراد وفوق جميع الافراد وكل هذه اعتبارات باطلة ابعد
السالك الى الله من هذا الطريق الا بعدا منه عز وجل ومن معرفته اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل
علينا من بركاتك يا كريم **قال** المشعر الرابع في انه المبدأ والغاية في جميع الاشياء الاصول الماضية دلت وقامت على ان واجب الوجود
واحد بالذات لا تعدد له وانه تام فوق التمام فالان نقول انه فياض على كل من سواه بلا شركة في الافاضة لان ما سواه ممكنة الماهيات ناقصة
الذوات ومتعلقة الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فذلك الغير مبدؤه وغايته **اقول** قال الملا
احمد المذكور في تعليقاته المقصد من هذا المشعر هو اثبات الوحدة الفعلية يعني انه ليس للواجب شريك في الفعل والافاضة كما لا ثاني له
في الوجود الا الله تعالى اعلم ان الحق المتعال من حيث انه تنشأ منه الاشياء يقال له المبدأ ومن جهة رجوعها اليه وكونه منتهى سلسلة الحاجات يقال
له الغاية فان المراد بالغاية ههنا هذا المعنى فافهم انتهى اقول كونه المبدأ والغاية انما يصح القول به ممن هو من اتباع الائمة الهدى عليهم السلام بان يكون
يسلك طريقهم ويتمسك بهم ويجعل قولهم دليل عقله في كل شيء واما من يؤول كلامهم على ما يطابق رايه فانه لا يهتدي الى الصراط المستقيم لانهم اذا
قالوا ذلك يريدون بكونه المبدأ ان الاشياء كلها بفعله احدثها لا من شيء فهذا ونحوه معنى انه المبدأ واما كونه الغاية فلان جميع الاشياء تؤول
الى حكمه وقدره وقضائه كما قال تعالى الى الله ترجع الامور والى الله المصير قال سيد الساجدين عليه السلام في دعائه في الصحيفة كلهم صائرون
الى حكمك وامورهم آئلة الى امرك واما على راي المصنف ومن تابعه ووافقه على رايه فهذا الكلام لا يصح منهم ولا تجوز نسبته الى الله سبحانه لاستلزامه
الحدوث اما سمعت قول الملا احمد المتقدم ان الحق المتعال من حيث انه تنشأ منه الاشياء يقال له المبدأ الى اخره بل انهم قالوا بان الاشياء ليست
الا اطواره وهيئاته العارضة لذاته فهي في مراتب تنزلاته بشؤونه الذاتية قال الملا محسن الكاشاني صهر المصنف وتلميذه في الكلمات المكنونة قالوا
تقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فاعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان هو
الفاعل باحديهما والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره فهو فتدبر رحمك الله
في كلامهم لتعرف مقاماتهم واما قوله الاصول الماضية فقد قال الملا احمد المذكور في اخر كلامه فمقول ان المعلول الاول محتاج في اصل
ذاته اليه تعالى وذاته مع جميع صفاته منه تعالى وفائضة عنه فاذا صدر عنه شيء فحقيقة صدور ذلك الشيء عن الواجب لان اصل ذات المصدر
المفروض منه تعالى وهو جاعل لذلك المصدر مصدرا فحقيقة الصدور والفيض منه وكذلك البواقي فثبت ان الكل من عند الله وان ليس في
الوجود فاعل ومؤثر حقيقة الا هو وما يظن انه فاعل مما هو غيره فليس فاعلا في الحقيقة بل هو آلة ولكن ليس له فاعلية من حيث
فاعل بمعنى احتياجا الى تلك الآلة في الفاعلية بل هو آلة الفعل بمعنى ان ذلك الفعل لا يمكن ان يتحقق بدون ذلك الشيء ولو امكن تحقق
وقال المصنف في كتابه الكبير لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما تحتاج النار في احراقها
الشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها الطرف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له في فعله غاية او شرط

منه

منتظر انتهى كلامهما وقوله فاذا صدر عنه شيء فحقيقته وصل ذلك الشيء الخ يلزم منه القول بالاتحاد كما هو مذهب الصوفية تعالى عنه ونفى
الاتحاد للبينونة اللزوم وقوله وهو جعل ذلك المعنى مصدرا قد انكر هذا فيما تقدم من كلامه على قول بعض الاشراقيين ما جعل الشمس
مشمشا وهنا اجازه بقوله وهو جعل المعنى مصدرا والمصدر في كلامه في كتابه الكبير شبيها بتر فعل بنا تر لا في غيرها من فعل ادعته
وقد تقدم ما فيه كفاية ورد لمن يولى كلامه الى اثر يفعل بفعل وقوله ولا يمكن ان يكون له في نفسه الخ اقول لا يدل على اثر يقول بذلك لكنه لا يعده
على الحقيقة ابدا منه لان الفعل عنده ليس شيئا وانما هو ارتباط فيه يعني يفيض بذاته الفيض بحيث لا ان له مثل شيء مستقل حتى انه الله سبحانه
والله امر بما شاء فالاشياء انما سميت شيئا لانها مشية كما قال امير المؤمنين عليه السلام وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته الى
اخر كلامه وانما الذي تتعلق صلته ذات فعله الذي هو مشيته وارادته وقوله او شرط منتظر اقول الم تخلو المعصوم في ... الم او قبل العقل
الكلي اذا لم يكن منتظرا نعم الشرط المنتظر الذي لا يمكن الايجاد قبله هو متمم قابلية الموجود للايجاد ... ... بل الاثر ... 
المفعول وهذا على طريقتنا فان القوم ليسوا بهذا الصدد وانما يريدون المعنى الاول وبعد كلام طويل لا احد ترك ... قال فان قلت
لغلامك خذ هذا الدرهم واعط فاذا اعطاه فحقيقة المعطي ليس الغلام بل انت لانه كما هو ظاهر فاطلق بالمفيض الواحد الحق الذي
ذوات الاشياء وحقايقها منه فهو المعطي والمفيض ليس الا ولعل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وكذا قوله انك لا تهدي من احببت
وقوله والله خالق كل شيء ونحوها اشارة الى هذا فتفطن هي فتامل في قوله الذي ذوات الاشياء وحقايقها منه ثم قال فان قلت على هذا
التحقيق يرجع الى ان الفعل مطلقا للحق الفياض المتعال والباقي ذوات معدا بعضها بالنسبة الى بعض فنقول اما ان يكون لذلك البعض المعد
تاثير في الجملة بالنسبة الى البعض الاخر او لا يكون له تاثير اصلا فان كان الاول فيلزم ان يكون ذلك بالنسبة الى اثره الخاص به فاعلا فيتحقق فاعل
من غيره وان كان الثاني فيرجع الى مذهب الاشعرية الباطل عندهم وبالجملة لزمهم اما القول ببطلان هذه الدعوى او الاعتراف بصحة مذهب الاشاعرة
وبان ما ادعوه هو بعينه ما ذهب اليه الاشعرية مع انهم ينكرونه فكيف يكون هذا قلت نختار الاول ونقول ان له اثرا بالنسبة اليه لكن اثره اثر المعد
بالقياس الى المعلول الشرط بالاضافة الى المشروط بمعنى انه لو لم يكن لم يصدر ذلك من الفاعل والحاصل ان صدوره من الفاعل موقوف على
ذلك الشرط لان الصدور منه بل من الفاعل وفرق بينهما يفهم من له ادنى شعور الخ اقول قوله فان قلت لغلامك الخ يريد ان المفاض من الفاعل
وهذا صحيح لكن فيه شيئان احدهما ان المفاض هو ما فيه الوجود والمادة ويسمونه القوة بالوجود ولكنه جزء الموجود لان الموجود مركب منه
ومن القابلية التي هي الماهية الاولى والصورة ولا شك ان الصورة جزء الشيء وليس بقديم ولا واجب تعالى لم يوجد مثله فلا بد ان يكون بعد
موجد لوجوده ونقول هو مخلوق من الوجود الذي هو المادة والوجود لو كان مفاضا من ذات الواجب لكان المخلوق منه مفاضا منه تعالى اذ لا يكون
في ذاته ما بالقوة فيرجع الامر على المنع لشانه واذا كان الوجود مفاضا بفعله تعالى لا من شيء وخلق الصورة منه لم يكن المحذور وانما يكون على وهم
مثل قوله الذي ذوات الاشياء وحقايقها منه يعني به من فاضل لا يعني فانه يريد ... حقائقها اخترعهما بفعله لا من شيء وخلق صورها
منها واليه الاشارة بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة اي المادة المطلقة وخلق منها زوجها يعني صورتها كما تقدم وثانيهما اذا لم يكن شيء من
الايجاد الا من الفاعل لزم الجبر لان التخلص من الجبر انما يكون بنسبة افعال العباد اليهم وذلك ان ينسب فعل الطاعة من العبد الى ما ... الله
وفيضه يعني جهته من ربه وفعل المعصية من العبد الى ما بالله لا منه وهو جهته من نفسه اعني انيته من نفسه وهيئته فالطاعة من الله بالعبد
لانها من الوجود والمعصية من العبد بالله لانها من الماهية ولو كان كل من الطاعة والمعصية من الله لكان العبد مجبورا وقوله جواب الاعتراض
المفروض قلت نختار الاول اعني كون السبب المتوسط بين الفاعل والمفعول له تاثير ونقول ان له اثرا بالنسبة اليه يريد به اثر الشرطية بمعنى
توقف الفعل عليه لا ان المفاض صادر عن ذلك الشرط وذلك المعد الخ وهذا الكلام يوهم الصحة ويشكل ... لان الله ... ادا ... الك
له تاثير بالفاعل الا ان الفعل فائض من الفاعل بدون ذلك المعد شرط الافاضة لا غير بل جهته الهيئة ... ... الى ... به
الفاعل فعلا كما اشار الى الاثر بقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ... اخبار كثيرة في ان الله سبحانه خلق ملكا ... لم يخلق ...

ولا يخفى

ن ارضين وكذا في الملكي الحاذقين يقتحمان بطن امّة من فيهما انهما يخلقان الجنين فيه لمّا كان التفويض الّذي هو رفع يد المالك عن ملكه عزّ وجلّ ابدًا في الصّنع والخلق والتأثير بالله سبحانه الا انهم قوله كي فيكون ضمير الفاعل يعود الى المفعول فلذا قلنا انّ المفعول فاعل بفعل الفاعل باذن الفاعل في مثل قولك زيدا ضرب بكرا الا اعرابه فما هو ضمير زيد والحاصل انّ الفاعل انّما يفيض المادّة فجعلها الامر سبحانه بشرائطها من القابلية بتمامها واما الصّورة فيفيضها الفاعل بالمفعول ولو قيل بجعلها المفعول بالفاعل بجعلها بقابليته لفعل الفاعل صحّ على ما ذكرنا فيما تقدّم فانّه كي يكون من هذا الصّورة تكون انفعاله على ضمير المفعول فاعله الفاعل بالمفعول لانه عضد لفعل الفاعل لانّه لا يمكن بدون ان يتعلّق بمفعو ويكون هو الانفعال وفاعل ضمير المفعول وفاعله هو المفعول بقابليته بالفاعل لانّه هو واهب القدرة وبالجملة فلا تأثير بالله سبحانه وقول المص انه فياض على كل ما سواه صحيح القول بعلل بعين ان يقال انه فياض بفعله من فيضا الاشياء الممكنة هو الاشياء امكن امكاناتها بمشيته الامكانية لانّها محال المشيّة الامكانية ومتعلقات وجوهها الامكانية فهي خزائن غيوب الكائنات واكوان الكائنات محال المشيّة الكونية ومتعلقات وجوهها الكونية فهي خزائن الكائنات والمشيئات فيهما السّرمد هي الامكانية ودونها للكونية فالمشية الامكانية وجوهها ومتعلقاتها في السرمد ومحلها العمق الاكبر وكذلك في الامكان الراجح والمشيّة الكونيّة ووجوهها في ظاهر السرمد ومحلها العمق الاكبر وكذلك الاحداثية الراجح ومتعلقاتها في الدهر ومحلها الممكن وكذلك في الامكان المساوي فهو سبحانه بفعله فياض يعني بفعله فياض على من سواه بلا الله السّول لا شريك له في افاضته بفعله وقوله لان ما سواه ممكنة المهيّات ناقصة الذوات صحيح وبعبارة معتدلة للنا وعلى نمط سلكنا فلذا قلنا لا يجوز ان يكون شيء غيره فيه تعالى وهو مشتمل عليه ومركّب منه او فائض عن ذاته او بائن منه او عائد اليه لانها محتاجة الى غيرها وهو قول المص ومتعلقة الوجود بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فيكون حادثة فلا يكون تعالى محلا لها مشتملا عليها فلا تكون فائضة عن ذاته ولا الكائنة في ذاته قبل الفيضان فيلزم اختلاف حاليته قبل الفيضان وبعده ومختلف الحالتين حادث فلا تكون ذاته المقدسة تعالى مبدأ للحادث ولا غاية له وانما يصح كون ذاته مبدأها اي الممكنات وغايتها على نحو ما ذكرنا بخلاف قول المص فذلك الغير مبدؤه وغايته لانها لما رتب اساس حاجتها وفقرها اليه بني عليه كونه مبدأها وغايته وقد بيّنّا قبل هذا ان مبدئها اي مبدأ ايجادها فعله فيكون هويتها غاية واما وجوداتها فليس فعله مبدأ لها بمعنى انها خلقت منه فيكون مادة لوجوداتها كما حكاه الرضا عليه السلام عن ضرار واصحابه القائلين به ردا على سليمان المروزي في قوله بقدم المشية فان ضرار واصحابه قائلين بكونها مادة الاشياء كما هو رأي بعض الصوفية واكثرهم مثل قول المص بالسنخ فوجوداتها خلقها عز وجل بفعله لا من شيء بل اخترعها اختراعا لا من شيء خلقت منه واليه تعود بل ايجاداتها فعله فوجوداتها المخترعة موادها وخلق منها اي من قابلياتها وهوياتها صورها فاقامها بفعله قيام صدور وبوجوداتها التي هي موادها وصورها التي هي مهيّاتها قياما ركنيا وهو قيام امره في قوله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك فهي قائمة بامره قياما ركنيا **قال** فالممكنات على تفاوتها وترتبها في الكمال والنقص فاقرة الذوات اليه مستغنية به فهي في حدود انفسها ممكنة واجبة بالاول الواجب تعالى بل باطلة هالكة بانفسها حقة بحق الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه فنسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانك اذا شاهدت اشراق الشمس وانارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور حكمت بان نور الثاني من الشمس واسندته اليها وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل منه سبحانه تعالى **اقول** قوله فالممكنات الى قوله مستغنية به صحيح ليس فيه الا دعويهم الحقيقة ودعوانا التجوز لانّهم يقولون مفتقرة الى ذاته ونحن نقول الى فعله وان كان فعله اقامه الله بنفسه اي بنفس الفعل قيام صدور وقياما ركنيا مع ما اعتبارين وقوله فهي في حدود انفسها ممكنة هذا صحيح وقوله واجبة بالاول الواجب تعالى فان اراد بالوجوب الوجوب المتعارف وهو ثبوت المانع من النقيض كوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامّة على اصطلاحهم وهو حينئذ لا يخرج بهذا الوجوب عن الامكان وهو مانع من حصول التلازم بينهما وان اراد كما يقولون بان للممكنات جهتين وجها تفصيليا اليها وهي بهذا الاعتبار ممكنة ووجها اجماليا اليه تعالى وهو ما في علم الذي هو ذاته من صورها العلمية وحقائقها الوجودية

فصحيح

وهو حينئذ ازلية واجبة بالوجود الذاتي وهم يستشهدون بقوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو قول بل باطلة هالكة بانفسها ثابتة
بالحق الواحد الاحد ويريد باستثنائها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان الضمير في وجهه يعود الى الشيء وهو احد التفاسير في الآية اي كل شيء هالك
وفان باطل الا وجهه ذلك الشيء الذي هو صورته العلمية الوقية في علم الله الذي هو ذاته ووجوده الذي هو سنخ وجود الله او ظله وهو لا شك انه
ينفك لانه في ذاته وكلامهم في مثل هذا ونحوه وانت اذا نظرت فيه على طريقة ائمة الهدى عليهم السلام الذين جعل الله الحق فيهم ومعهم وبهم رأيت كلامهم
هذا ونحوه باطلا فاسدا لانه كفر صريح وشرك بين ونقله ظاهر قال المص في كتاب اسرار الآيات ان معنى الواحد هو الذي يمتنع من وقوع
الشركة بينه وبين غيره ومعنى الاحد هو الذي لا تركيب فيه ولا جزء له بوجه من الوجوه فالواحد عبارة عن نفي الشريك والاحد عبارة عن نفي التكثر في
ذاته وقال ابن ابي جمهور في المجلي الفرق بين الواحد والاحد ان الاحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها اي الحقيقة التي هي منبع العين الكافوري
نفس هو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم ولا خصوص وشرط عرض ولا عروض والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات وهي الحضرة
الاسمائية لكون الاسم هو الذات مع الصفات وقوله ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب
ذواتها انما قال اذا كان قائما بذاته لان الارادة كون الضمير في نسبته يعود الى الواجب تعالى فاذا كان كذلك لا يمثل له بضوء الشمس اذا كان بغير انه قائم بذاته
ليطابق التمثيل لانه تعالى غير مستند الى غيره وضوء الشمس مستند اليها فلا يصح التمثيل الا اذا فرض انه قائم بذاته ولو جعل الضمير في قوله نسبته
يعود الى الوجود الممكن الذي هو حقائق الاشياء ووجوداتها لم يحسن قوله اذا كان قائما بذاته لانها قائمة بفعل الحق تعالى كما ان ضوء الشمس قائم بظهور الشمس
وسيأتي كلامه هنا وفي غير هذا المكان يفيد انه يريد بضمير الواجب وذكر مراتب متفاوتة له ونسبتها الى وجودات الممكنات ولا ينافي ذلك عنده لانه
قد ذكر سابقا انها عبارة عن تنزلاته في مراتبه ومنازله بما فيه من شؤونه الذاتية فالتعدد انما هو بخصوص المراتب والمنازل بما يخصها من آثار تلك الشؤون
والا فالوجود كله عنده حقيقة واحدة بسيطة واختلاف هذه المراتب في الشدة والضعف باعتبار قربها وبعدها بالنسبة الى قوتها المطلق
وهو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شيء من عدم او عدمي ويكون جعل تعدد المراتب وتفاوتها انما هو باختلاف المراتب بما فيه من الشؤون الذاتية المتفاوتة
لا لاجل اختلاف حقائقها المركبة وهذا اما ان يكون جهلا بحقيقة المطلق او يكون المص لاحظا لكون وجود المخلوقات واجبة الوجود بوجود
الواجب الوجود فهي ثابتة التحقق لانها من سنخ واجب الوجود على كل تقدير فكل هذه الامور باطلة لا يجوز اعتقادها ولا القول بها الا على
سبيل الحكاية او للرد عليهم اذ على ارادة ان معود الضمير هو الواجب تعالى وان جاز التقييد بقوله اذا كان قائما بذاته اذ بدونه يبطل التمثيل لكن
متضمن للتشبيه بان ضوء الشمس مثله في هذه النسبة وقوله تعالى ليس كمثله شيء شامل لهذه وغيرها لانه يريد به تمثيل الذات البحت ومتضمن لتكثر
الحقيقة البسيطة الواجبة وتعددها مع فرض بساطتها المطلقة واتحادها المطلق وعلى ارادة ان معود الضمير هو الممكن يكون تشبيها صحيحا
وتقييدا باطلا على ان قوله نسبته الى ما سواه سواء اريد منه الاحتمال الاول يعني الوجود الحق تعالى او المطلق ام الاحتمال الثاني يعني وجود الممكنات
يلزم من تمثيله بضوء الشمس بالنسبة الى الاجسام ان هناك حقائق ليست مجعولة عرض لها الوجود المجعول كما ان الاجسام غير مجعولة لضوء الشمس
العارض عليها وتلك الحقائق هي الماهيات الغير المجعولة التي ما شمت رائحة الوجود وهذا هو المعروف من مذهبهم وقد اشرنا سابقا الى بطلان كل هذه
الامور والاعتقادات لمخالفتها الحق ولدين الاسلام وقواعد الايمان وقوله وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها يريد بيانا
كيفية تنزلات الوجود في مراتبه واطواره ومقامات تمثيله ان الشمس اذا اشرقت على كثيف حتى استنار بنورها ورد الى المستنير مقابل لكثيف اخر
فانه مستنير بنور الشمس لا بنور المستنير وان كان الثاني اضعف من الاول وكذلك الثاني اذا قابل ثالثا واستنار الثالث فانه مستنير بنور الشمس
لا بنور المستنير الثاني وان كان الثالث اضعف بالنسبة الا انها كلها من الشمس الا ترى ان الشمس اذا ذهب نورها عن الاول ذهب نورها عما بعده كما
لما غربت ذهبت انوارها وهذا بحذاف فانهم المص ان الشمس لو غابت واحتجبت عن الاول وان لم تغب عن الافق لم يوجد لها نور فيما بعده من الثاني
والثالث وغيرهما وهذا يدل على ان النور من الاول وقد غلبت طبيعته تطبعه حيث قال ثم حصل نور اخر من ذلك النور والنور الثاني الحاصل
في الموضع الثاني وان كان من فاضت الشمس الا انها لا تستقل باعيانها الى الموضع الثاني بدون النور الاول الذي في الموضع الاول لانه انما هو نور له ولغا

كون نور الشمس وانه لا يبقى بعد مضيها فلانه نور نورها فلما لم يبق النور الاول اذا غربت وحجبت عنه لم يبق الثاني لانه فرعه وان كان امر الشمس الا ان الاول بلا واسطة فوجوده من البسيط واما الثاني فهو يكون نورا لها لانه نور نورها فهو بالواسطة نور فوجوده مركب من اشراق النير الاول ومن اشراق المنير الثاني ولقد اشارت اخبار الائمة عليهم السلام الى ما قلنا من قول الصادق عليه السلام ان السكينة جزء من سبعين جزءا من نور الزهرة والزهرة جزء من سبعين جزءا من نور القمر والقمر جزء من سبعين جزءا من نور الشمس وفي صحيحة عاصم بن حميد عنه عليه السلام والشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءا من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر الحديث واشار بنور الستر الى انوار محمد وآله صلى الله عليه وعليهم وبنور الحجب الى انوار الكروبيين وهو انوار الانبياء ع وبنور العرش انوار شيعتهم المؤمنين اي انوار قلوبهم وبنور الكرسي انوار نفوس شيعتهم المطمئنة فلو اراد المصنف ان النور الرابع من الثالث والثالث من الثاني والثاني من الاول وان كان اصله الشمس لانها مركبة فالرابع مركب من قابلية الموضع الرابع هي صورته ومن مادة هي شعاع النور الثالث والثالث كذلك من الثاني والثاني كذلك من الاول وكلما قرب من المنير كانت مادته ابسط وكلما بعد كثر تركيبه لكان تمثيله صحيحا ولكنه يلزمه ان يكون الوجود غير بسيط الحقيقة فلذا تكلف القول بان جميع الانوار كلها من الشمس وكلامه هذا انما يصح على مذهب الاشاعرة كما في مسألة افعال العباد من كون تلك الوسائط والاسباب ظاهر البينات اسبابا وانما الفاعل هو الله سبحانه يخلق امثالها عند حصول الاسباب لا اثرها اصلا وهو ظاهر البطلان وكذلك المصنوعات تولدها كقول الاشعري في الافعال والمصنف حيث بنى هيكله ان الوجود شيء واحد وكثرته في بادي الرأي انما هي تطوراته في مراتبه لا انه بما فيه من الشئون الذاتية الزمه القول بما سمعت واما ما نذهب اليه فهو متلقى من ائمتنا عليهم السلام وهو مطابق للادلة العقلية ادلة الحكمة المستنبطة من آيات الله سبحانه في الآفاق وفي الانفس من ان كل مرتبة من الوجود الممكن ظل وشعاع للاولى ليس من سنخها وانما الثانية من اشراق الاولى وهو تجليها بها واشراق نورها على ما تحتها وقولنا اشراق نورها على ما تحتها مثل قولنا اشراق نورها بما تحتها اي هو المرتبة التي دونها وليس المراد ان هناك شيئا يشرق عليه نور المرتبة العليا غير النور الذي اشرق بل هو نفس النور المشرق مثلا حقيقة المعادن شعاع النباتات وان شئت قلت من فاضل طينتها فان المراد واحد وحقيقة النباتات شعاع الحيوانات وحقيقة الحيوانات شعاع الانسان وحقيقة الانسان شعاع الانبياء وحقيقة الانبياء شعاع محمد وآله صلى الله عليه وعليهم قال تعالى وان من شيعته لابراهيم وحقيقة محمد وآله ص اثر فعل الله ونفس فعل الله المتقوم به ذلك الفعل كما اشار الى هذا بقوله ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية فهذه النفس لها معنيان احدهما معنى المادة والثاني معنى الصورة فاما الاول فلان المشية لما كان المراد منها حقيقة معنى الحركة الايجادية وكانت مخلوقة كانت محتاجة في ايجادها الى حركة ايجادية لانه تعالى انما اوجد الاشياء بالمشية والمشية فعل معناه الحركة الايجادية فلم يحتج في ايجادها الى شيء غير نفسها فخلقها بها لانها الة الايجاد المصنوع وهي مصنوع وهي الة الايجاد واما الثاني فلان حقيقتهم صورة الفعل واثره الذي لا يتحقق الفعل بدونه فاقام الله سبحانه ايجاد حقيقتهم بحقيقتهم كالانكسار من الكسر ثم انقطع السير قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله فهم مثال حقيقتهم من فعل الله سبحانه كالضرب الذي هو المصدر من ضرب الذي هو الفعل في قولك ضرب ضربا فان الحدث هو الذي تقوم به الفعل تقوم ظهور لانه محل ظهوره وتحقق ظهوره ويقوم الحدث بالفعل تقوم تحقق وبالفعل تحقق المصدر و الفعل انما تحقق في المصدر وان كان بالفعل تحقق فافهم وقد ذكرنا مرارا انه لم توجد مرتبة من مراتب الوجود على جهة الحقيقة فيما فوقها من المراتب ولا فيما تحتها وانما هي اثر لما فوقها واما ما تحتها فاثرها وجعل المصنف الوجود حقيقة واحدة بسيطة في نفسها وانما تكثرها في المراتب والمنازل والاطوار بما فيها من الشئون الذاتية ولهذا قال فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل عنده القدم بعينه بالحق الذي هو الله حقيقة تلك الحقيقة البسيطة المتكثرة بتلك الشئون الذاتية ولا شك انه بهذا ابطل زندقة بل الحق ان الحقيقة البسيطة التي تكثرت في مراتبها بشئونها العارضة هي حقيقة وجود الممكنات وهي حقيقة اوجدها الله سبحانه بفعله لا من شيء ولم تتكثر بشئونها الذاتية بل لصلوحها للتكثر بالمشخصات المتعاددة على نحو ما مر واما الواجب الحق تعالى فليس من هذا كله في شيء ولا يعلم ما هو الا هو وليس في خلقه فيما قال هو خلو من خلقه وخلقه خلو منه وقال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه قال المشعر الخامس في واجب

الوجود

الوجود تمام كل شيء قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة لا تتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغنى وفقر
ودليل النقص والفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت في المقدم مثله فظهر ان حقيقته في ذاتها
تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا يكون
علته والقائم لا يكون كالمفيض فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الموجودات ونور الانوار **قال** قوله قد علمت ان الوجود حقيقة
بسيطة الى قوله في المقدم مثله فيه ان الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لا يجوز ان يكون لها اعداد متكثرة الا ان يكون افراد بسيطة انما هو
باعتبار خارج لا مطلق لحصول الاعداد فمجرد الطبيعة تلك الحقيقة لزم التعدد في جميعها فلا يكون في تلك الحقيقة واجب ولا لامور
خارجة عن تلك الحقيقة جاز عروضها لبعضها بتلك الامور فلا يكون من تلك الحقيقة واجب الوجود ولو فرض جواز ذلك في شيء منها دون شيء لزم
الترجيح بلا مرجح فيصح في الكل او يمتنع في الكل لان الحقيقة البسيطة الواحدة لا تختلف اعدادها لذاتها ولا لخارج عنها الا ان يكون لها
صلوح قبول ذلك ويلزم اختلافها فلا تكون واحدة بسيطة الا ان تكون تلك الحقيقة مستندة الى غيرها فيختلف اعدادها من اختلاف النسب
الى ما استندت اليه في القرب والبعد والرتبة والجهة وما اشبه ذلك هف وهذا ايضا لازم اذا كان تفاوتها بالنقص والكمال والغنى والفقر لان
ذلك انما يمكن في الحقيقة المركبة او الصلوح للتركيب لانها تكون متنافية الحال كالتي تعرض لها الوحدة بعد التركيب لمفهوم اسم يلحقها بعد ذلك كما
لو كانت تلك الحقيقة مؤلفة من اشياء يحتاج البعض على بعض ويحتاج الى آخر ثم يلحقها بعد اجتماعها اسم جامع لها كالشيء والموجود فان تلك الاشياء من مفهوم الاسم
حقيقة واحدة ومن حيث اختلافها في وجود الغنى والكمال وجوازها تكثرت اعدادها وبهذه ليست حقيقة بسيطة واحدة يقال انها انما تكثرت بجهة
الغنى والكمال والفقر والنقص بل هي اشياء مختلفة اذ علة تكثرها وسوا اختلافها في تلك الصفات علة شيئيتها فتكون حقائق مختلفة الا حقيقة
بسيطة واما اذا كانت حقيقة بسيطة ولم تكن مستندة الى الغير في تحققها فانها لا تتفاوت في اعدادها بغنى وكمال وفقر ونقص مثلا حقيقة الكلي
المشترك المعرى لا يمكن تعقل تفاوت اعداده بغنى وكمال وفقر ونقص الا اذا كانت علة التفاوت امورا خارجية وحتى تكون جنسا تتميز انواعه بالفصول
وماهية مطلقة تتشخص افرادها بالصور والا اذا كانت مجتمعة من اشياء مختلفة جمعها اسم عام كما قلنا على ان النقص والفقر ان لم تقتض حقيقة الوجود
كان قوله سابقا واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية
بحسب حقيقته البسيطة وهنا قال ودليل النقص والفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود وقد ذكر ان علة التفاوت والاختلاف تعدد المراتب بالنقص
فاذا ذكر هناك تخصيصه بمراتبه في تلك الامور التي من جملتها النقص والفقر بما فيه من شؤونه الذاتية فلا ريب كانت تلك الشؤون التي تخصص بها مراتبه
في النقص والفقر مما تقتضيه حقيقته ولا سيما مثل ما سمعت من قوله هناك بحسب حقيقته البسيطة وقد سبق منه في التوضيح ان اعداد الوجود تمتاز
بحسب الماهية فان لم تقتضه كان ما ذكره هنا في كلامه يتدافعان كما سمعت وكان تفاوت اعداده ومراتبه بامور خارجة عن حقيقته ثم نقول تلك الامور
ان كانت شيئا فاما ان تكون مجعولة للذات او لا فان كانت مجعولة له لزم ان تكون وجودا او تكون مجعولة عنده بالذات ولو جعلها مجعولة بالعرض لزم ترتيب
سبب التفاوت لتقدم سببيتها على اسبابها لان ما بالعرض لاحق لما بالذات والوجودات المتفاوتة سابقة عليها وان لم تكن مجعولة كانت من تلك الحقيقة
البسيطة اذ لا يكون شيء غير مجعول الا ما كان من تلك الحقيقة البسيطة وليس الا صرف الوجود اذ كل ما سواه مجعول وان لم تكن شيئا فلم يكن ما ليس بشيء
سببا متفاوتا للموجود هف وان كان النقص والفقر مما تقتضيه حقيقة الوجود فنقول قد صرح المص في كتابه المسمى بالحكمة العرشية فقال ونعني
بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص وحد ونهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود فان عنى بقوله نفس
حقيقة الوجود هنا هو الواجب كما هو مقتضى قوله لفظا ولكن النقص والفقر لا مانع من ان يكون تقتضيهما حقيقة الوجود غير الوجود الواجب لذا
حصل التفاوت بها في الوجودات الممكنة ويلزم من هذا ان لا يتحد الوجود بل يكون الواجب سبحانه لا تقتضي ذاته النقص والفقر والممكن تقتضيهما
حقيقته فلا يكون الوجود حقيقة واحدة بسيطة وان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود المطلق لم يختص الممكن بالتفصيل السابق ولم يلزم عدم
وجود الواجب لانه انما يلزم على فرض اقتضائها حقيقة الواجب خاصة وفي التعليقات للملا احمد المذكور ما يدل على ان تلك الحقيقة من ذاتها تقتضي الكمال

ذاتها

ولاجل الثانوية والمعلولية تقتضي النقص فانه قال على قول المص ليس النقص والفقر الخ يظهر منه جواب عن سؤال يرد في هذا المقام تقريره
ان الوجود لو كان حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص فاما ان لا تقتضي شيئا منهما او يقتضي ترجح اما ان تقتضي الكمال او النقص والتوالي باسرها
باطلة اما الاول فلاستلزامه احتياج الواجب الى الغير وهو عين الوجود الى الغير في الكمال واما الثاني فلاستلزامه عدم الاختلاف فيهما ولعدم
عدم النقص في التمام ولا معنى لاقتضاء الجميع كما لا يخفى وتقرير الجواب ان الوجود حقيقة لا تقتضي شيئا منهما كما هو كذا بل تقتضي التامية والنقص
في بعض المراتب لاجل الثانوية والمعلولية والحاصل انا نختار في الجواب ان حقيقة الوجود تقتضي التامية ولا نم ان الجميع يجب ان يكون كذلك لان الثانوية
مانعة من تنعتها الوجود ذاتية وبهذا مذهب المص فيكون الوجود يقتضي الكمال والغنى بحقيقته ويعرض من الثانوية والمعلولية يقتضي النقص والفقر
وبانه نقض هذا وقوله فظهر ان حقيقة في ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة الخ ظاهره ان المراد بحقيقة الوجود هنا هو الوجود المطلق
وعلى هذا كيف يكون مطلق الوجود غير متناهي القوة والشدة وفيه الوجودات التي في غاية الضعف اصل حقيقتها الا ان حقيقتها ان كانت عين الوجود حقيقة
الواجب لم يكن فيها نقص وفقر ويلزم الاتحاد الحقيقي اي عدم التعدد والوحدة المطلقة لان الكثرة انما تنشأ منهما فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول
وان كانت غيرها لم تكن حقيقة الوجود المطلق بسيطة وقوله وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية يعني ان النقص
والقصور والامكان لا تكون ماخوذة في مفهوم الوجود لتكون ذاتية له وانما تعرض هذه الاشياء عارضة فتكون لاحقة للحصص الوجودية بحسب
تنزلاتها في مراتبها ومنازلها فتكون الحصص في ذاتها باقية على بساطتها ووحدتها الا انه تنشأ التعدد من المعلولات الثانوية واما اذا
نظر في هذا الكلام بعين البصيرة وجدته راجعا الى اختلاف الموضوع فان دعواه في الاعتبار مسلمة ولكنها غير المدعى لان الحصص اذا نظرت اليها
مع قطع النظر عما يلحقها فلا شك في وحدتها وعدم تعددها كالحصص الحيوانية التي في الانسان والفرس والغراب فانها متحدة مع قطع النظر عن
الفصول لان هذه الفصول التي بها تمايزت الانواع بالنظر الى حقيقة الجنس من الثانوية بمعنى انه غير مقتضي الادلة القطعية من ان النقص
والقصور والامكان ونحوها مما شابهها من حدود الماهيات ومن ان الوجودات لا تتقوم في الوجود بدون هذه الحدود الا كما زعم المص على ما يدعيه من عكس
ما قلنا يعني ان قولنا وارد على قوله من انها من الثانوية وقلنا انما تكون من الثانوية اذا نظرت الى نفس الوجود كما لو نظرت الى نفس الجنس ولا ريب انك
اذا نظرت الى الحصص التي في الباب والسرير والسفينة من الخشب مع قطع النظر عن المشخصات فانها شيء واحد بسيط فهي الى المشخصات بالنسبة الى
نفس حقيقة الجنس من الثانوية اذا لحظتها عارضة على تلك الحصص لكنا نقول انها اذا اثبتنا في الباب والسرير والسفينة فلو صح وجود هذه الحصص
منفردة باسمائها بدون هذه المشخصات توجه بعض ما يدعيه من ان تلك الحصص القائمة بنفسها لم تكن موجبة للتعينات لها مقتضى ذاتها
ولكنها ليست كذلك لان تلك الحصص انما تتقوم بالفصول فلا يعقل السرير والباب والسفينة بدون تلك الفصول لان هذه المشخصات يعني
الصور الخاصة هي فصولها اذ لا نعني بالفصول الا الصور النوعية التي هي الهيئات الاولى عندنا ولا نعني بالحصص الا المواد التي هي الوجودات
كما تقدم وقولنا توجه بعض ما يدعيه نريد انا اذا سلمنا لم تكن تلك المميزات من الثانوية لانه لم تكن تلك الوجودات مع قطع النظر عن النقص
والقصور والامكان ونحوها ترجع الى حقيقة بسيطة واحدة واحد افرادها وهو الوجود الخالص الذي لا يعتريه النقص والقصور والامكان وهو
هو الواجب تعالى كما يشير اليه المص من ان تلك الحقيقة باعتبار الفرد المطلق هو الواجب تعالى لانه صرف الوجود وبقية الوجودات انما هو بتنزله
بمراتبه ومنازله فيها بشؤونه الذاتية كما تقدم لان غاية ما يلتقيه هو نحو من الجنس وحصصه كما فصلنا مرارا فلا يصح كون حقيقة الحيوانية
الخالص تتصف بصفات بعكس صفات حصصها في الانسان والفرس والغراب مع قطع النظر عن فصولها فانه ان ادعى ان حقيقة الوجود هو صرف الوجود
الحق الواجب الوجود التي هي بوجودات الممكنات مخالفة لتلك الحقيقة ومتصفة بخلاف ما لها الوجوب والامكان والنقص والكمال والغنى والفقر
كان حقيقة الوجود عنده الجامعة لجميع مراتبه البسيطة المتحدة انما هي باعتبار مفهوم اللفظ والمعنى المصدري والمعنى البسيط المعبر عنه
بهستي الفارسية وهذه الامور لا يصح ان تطلق الا على طبيعة مجازية عارضة فيكون وجودا نسبيا بالحمل الشائع المتعارف كما اذا قلت زيد هست
والجدار هست والحركة للحيوان هست والحمرة للثوب هست فتكون هذه الامور داخلة تحت حقيقة واحدة هي الحصول للواجد واراد نحو هذا

لا يجوز بناء غيره بعده لأن اعتقادها الى هذه الحقيقة المعنوية التي هي متعلق الوجدان بجهة الحصول منها الا في حاقتها لأنها محتملة لان تكون
ان الوجود حقيقة واحدة متصفة بصفة واحدة لذاتها وان تلك الوجودات متعددة باعتبار عوارض خارجية كالشمس والقمر وغيرهما فيثبت من
مقتضى حقيقة الوجود وجب ان تكون تلك الافراد مع قطع النظر عما لحقها مساوية لتلك الحقيقة في جميع ما لها من الوجود والكمال والغنى ولان لم تكن
الحقيقة الجامعة للكل بسيطة متحدة بل تكون متعددة مختلفة في ذاتها بخلاف الفرض فهي بحيث بطلت الدعوى بانه لم يكن بدليل ولغيره من القول
بان الكلام منحصر في الوجود الممكن وانه هو المادة المطلقة اذ لا مناص عن هذا كما ذكرنا سابقا بقي الكلام هل هو حقيقة واحدة من حيث الذات
من باب المشكك فيه القوي باعتبار القرب من المفيض وفيه الضعيف باعتبار البعد عن المفيض كما هو رأي الأكثر من القائلين بالمباينة او حقايقه
حقائق مختلفة وان كل رتبة منه لا تنزل الى ما تحتها بذاتها ولا تصعد الى ما فوقها كذلك وانما تنزل باثرها لان الاشياء كل منها خلق
في رتبة وجودها فلا تخلق الاجسام مما تخلق منه العقول ولا العكس على نحو ما اشرنا اليه قبل هذا وهذا هو الحق والمستفاد من مذهب اهل البيت
عليهم السلام فالاسم في الحقيقة صادق على تلك الافراد بالاشتراك اللفظي لانه لم يكن بوضع واحد في اصل اللغة لان الواضع عز وجل وضع اسما
عند ما للمسميات فهي صفاتها كما قال الرضا عليه السلام حين سئل عن معنى الاسم فقال صفة لموصوف فلما خلق الله سبحانه الرتبة الاولى سماها
باسمه ثم لما خلق الرتبة الثانية من شعاع الرتبة الاولى وكانت بمقتضى طبيعة الصفة انها بهيئة الموصوف وان الاسماء بان كانت المسميات كان
بينها وبين المسميات مناسبة ذاتية لم تكن في الاسماء المؤلفة من الحروف وفق المناسبة من اسم الرتبة الاولى لما بين الثانية وبين اسم الاولى من اتحاد
الجهة نسميها باسم الاولى كما سمي شعاع الشمس باسم الجرم ولما كان كل مرتبة منه بالنسبة الى التي قبلها كشعاع الشمس بالنسبة الى الشمس
سمي كل رتبة باسم ما قبلها فلما اتحد اللفظ في جميع المراتب توهم بعض الناس ان ذلك من باب الاشتراك المعنوي وليس كذلك لان المعنوي يكون
بوضع واحد واللفظي يكون باوضاع متعددة ولكن ذلك المتوهم لم يكن قبل المراتب فلما وجد بعدها وجد الاسم الواحد يطلق على كل منها فظن
انها بوضع واحد وليس كذلك لان المراتب بينها مدد متطاولة ولم يوضع الاسم حين وجدت المرتبة الاولى لها ولغيرها مما لم يوجد ليكون من
الاشتراك المعنوي بل بوضع لها خاصة فاذا وجدت مرتبة اخرى بعدها واعتبرها الواضع ووجد بينها مناسبة ذاتية بنسبتها بينها وبين
الاسم الذي وضع للاولى وضع ذلك الاسم عليها بوضع جديد لان الاسماء صفات المسميات ولا توجد الصفات قبل الموصوفات واما من جعل
الوضع من الاشتراك المعنوي فلزعمه ان الوجود شيء واحد وضع له الاسم على تلك الحقيقة والمراتب المتكثرة انما هي من تنزلاته وهذا القول يعلم
صحته وفساده بمعرفة الوجود هل هو على ما قلنا ام على هذا القول ويعلم الحق من احاديث اهل البيت عليهم السلام الذين اشهدهم الله خلق السموات
والارض وخلق انفسهم واتخذهم اعضادا لخلقه وانا اشهد ان الحق لهم ومعهم وفيهم وبهم وقوله ضرورة ان المعلول لم يكن من سنخ العلة او
ان كان فلا يكون في نوع رتبتها كما لو كانت العلة جسما والمعلول جسما فان العلة وان كانت من نوع المعلول لكنها لا تكون في رتبته الشخصية ولو
كان من سنخ العلة لكان مشاركا لها في الحقيقة ويجري عليه لذاته كل ما يجري عليها لذاتها وكذلك الفائض لا يكافئ الفيض كما لا يكافئ المفيض ولو
اريد بالفيض هنا المصدر اي المفاض لكان مكافئا له بل الفيض هو الفائض وقوله فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء يعني انه ظهر من قوله انه
تعالى تمام الاشياء بذاته وانه وجود الوجود الممكن فيلزم مما قال سابقا ان وجود الشيء هو حقيقته وهو متحد بمهيته في الخارج فيكون الواجب حقيقة
وجوده فيه متحدا بمهيته لانه مقتضى ذلك كما اشار اليه سابقا لانها لو صحت جرت هنا على دعواه انه تعالى وجود الوجود فظهر من قولنا بطلان جميع الوجوه التي
اعتقد انها اسرار العلوم وانها لم تكن من انظار الحكماء البحثية ولا الخيالات الصوفية ولم يخالف فيه من قوله شيئا من تلك الانظار ولا تلك الخيالات
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المشعر السادس في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وما خلا عنها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص **اقول** اعتقد ان الواجب عز وجل كل
خلقه لانه لو لم يكن كل الاشياء لكان معه غيره وكذا كل بسيط لم يتميز بحدود ومشخصات لان ذلك حال المركب لانما يتميز بنفي غيره فيكون نفي
غيره ماخوذا في مفهوم ما يتميز به فيكون حينئذ مركبا مما هو به هو ومما به ليس غيره ويلزم من عكس نقيض ذلك انه كل الاشياء على ما يذكره من تقريره قوله

بسائط

سائل ما المانع من كونه مركبا مما به هو هو وما به هو ليس غيره فقال المانع الدليل القطعي على حدوث المركب ولو قال في جوابه لك الاية انها تدل على انه
اذا كان كل الاشياء لزم ما هو اشنع من ذلك لانه لو كان مركبا من شيئين من اثباته ونفي ما سواه واذا كان هو كل الاشياء كان عبارة عن انه شيئا لانه
ليس هو الاشياء بل الاشياء فينقسم اليها فاذا كان قد تكلف المص تعديل كلام يكون كالدليل ليتخلص مما يلزم فقد وقع مما هو اعظم مما فر منه
مع كثرة ما يلزمه حيث فر من التركيب من حيث اثنين والتجأ الى التركيب من كل شيء بل هو ليس شيئا غيرها كما قال الشاعر والمستجير بعمرو عند كربته كالمستجير
من الرمضاء بالنار والوحدة التي يشير اليها لا يلزم منها كونه كل الاشياء بل يلزم منها انه هو لا غيره والاية الشريفة لا تدل على مدعاه لا بظاهرها
ولا بتاويلها اما ظاهرها فلانه انما تدل على ما تدل عليه الايات الاخر من كون المراد بالمحيط هو كتابه لا ذاته والقران يفسر بعضه بعضا فيكون بمعنى يحصي
واحدا وهو تعالى احصى كل الاشياء في كتابه هو علمه الحادث اعني اللوح المحفوظ على الظاهر والامام سيد الوصيين صلوات الله عليه على الباطن
والاية هو قوله تعالى وقالوا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والمراد بهذا الكتاب اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الاكبر
فانه ياتي كل شخص بكتابه الذي كتبه الملكان الحافظان من اعماله فيجد كل ما عمل من خير وشر محضرا ويقرء عليهم الكتاب الاكبر بلفظ واحد يطابق
كتب جميع الخلائق على اختلافها فيقع صوته على كل كتاب بما فيه لا يخالف حرف حرفا مع شدة اختلافها وكثرة تباينها وعلى الباطن ان الامام
الحي هو كتاب الله الناطق يقرء على الخلائق قراءة واحدة بلسان فيقع على الكتب كل بما فيه وعلى التفسير من قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم
بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون واما تاويلها فلان شرط التاويل الذي يسوغه ويصرفه عن ظاهره هو ان لا يكون المعنى المستنبط
مخالفا لما في نفس الامر واما اذا اقام الدليل على بطلانه فلم يجز تاويل اية من القران على تصحيح ما ابطله الدليل الحق لان التاويل على خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قطعي صارف عن الظاهر او مجوز للانتقال اليه والايات المفسرة للعلم التي اشير اليها في تلك الاية كثيرة مثل قوله تعالى حكاية
عن سؤال فرعون وجواب موسى عم قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فقال تعالى علمها عند ربي في كتاب لم
يقل في ذاته كما يراه المص واتباعه وكذلك قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ اي حافظ لعلمنا بها وهو اللوح المحفوظ
او كتاب الاعمال او الامام عم والاخبار في هذا المعنى لا تكاد تحصى كثرة وقول المص قيل فيه ان قوله هو كل الاشياء احتمالات الاول انه تعالى كل واحد
واحد منها من حيث هو كذلك عينه وهو باطل قطعا والا لزم ان يكون كل منها واجب الوجود على ما اخذه من الدليل من انه تعالى بسيط الحقيقة
بناء عليه الثاني ان يكون المراد ان المراد المجموع من حيث المجموع من الاشياء عينه تعالى وهو كالاول بط كما لا يخفى فالحق ان يقال ان المراد انه جامع لجميع
مراتب وجود الاشياء بمعنى انه سبحانه بنحو عينه ولكن بنحو اشرف اي مع سلب جميع نقائصها فالواجب كل الاشياء بهذا المعنى فالكل يحتمل
المعنيين بالمعنى المذكور انتهى كلامه وهو الملا احمد المذكور في تعليقاته وقد ابطل الاحتمالين الاولين وهو صحيح فانهما باطلان واما الاحتمال
الثالث الذي ذهب المص اليه واتباعه اختاره هو ان المراد بقولنا كل الاشياء انه تعالى عين وجود الاشياء مع تخليصها عن جميع نقائص
الحادثات من حدودها وصفاتها وهو معنى قولهم بنحو اشرف ولذا الجملة في قوله والحاصل ان الواجب من حيث هو واجب بهذا اللحاظ
مشتمل على تلك الوجودات لكونها مسلوبا عنها تلك النقائص لا من حيث هي هي ولذا قال ولكن مسلوب عنه تعالى الخ يعني اذا قلنا هو مشتمل
عليها وعينها يكون تعالى منزها عن تلك النقائص يريد ان المنزه هو تعالى لا هي فهي من حيث محل النقائص ومن حيث هو مقدس لذاته فيكون تلك
الحقيقة بلحاظ الوجود مقدسة وبلحاظ الحدوث مشوبة ولذا قال مسلوب عنه تعالى ولم يقل مسلوب عنها وانت خبير بان هذا تمحل لا تتم
ولا نفع من جوع لان تسلب جميع النقائص عن تلك الوجودات انما يصح بحيث يسقط منها بقية تكون واجبا اذا كانت تلك الوجودات ذاتها التي بها
تحققت مشوبة من قبلهم وحيث فاذا طهرت من الحدوث وصفيت بقيت ما فيها من الوجود على ما قرر في العلم الطبيعي المكتوم من علم الميزان على ما
ذهبوا اليه يلزم عدم خلو الواجب من الحدوث والحادث من الوجود ثم يلزم ثبوته فيكون الازل محلا للحوادث والامكان للازل وايضا حقيقة تلك
الوجودات ان كانت قديمة فهو ما قلنا من اللزوم وان كانت حادثة فاذا اخذت فسلب عنها النقائص لم يبق منها شيء اذ كلها نقائص لا تنتهي الى
كمال ذاتي قط وانما تنتهي الى كمال مستفاد من الغير او صدر عنه تعالى بنفسه الحادثة لان الاشياء منبعثة عن فعله لا عن ذاته ولو يا الا فانية بالاضافة

ثم

تشهد بهذا الى انه لو يبق بعد كمال التصفية شيء الا انما يكون هو شيء ما من ذاته في صفته ليكون السلب فيها ومن ملاك المتغير لاغيره ثم قال ولكن مسلوب عنه
تعالى من حيث هو واجب بعد حدودها ونقائصها فهو كل الكل يعني بما قلنا ومثاله مثل الخط اذا سلبت عنه الكون في القرطاس ولا يبقى الا عرضه
والهيئة الحرفية رجع صار دار بهذا اعتقادهم وهو عند الله باطل ومعنى كلامه كما قلنا في قوله مسلوب عنه تعالى يعني ان سلب الحدود والتمام
بلحاظ الوجود مع ثبوتها بلحاظ الامكان في قوله فهو كل الكل يعني كالمداد فانه كل الكتابة مع سلب العوارض وقوله اياك اياك ان تظن بفطانتك
البتراء ان مرادنا باشتماله على الكل اشتمال الكل على الاجزاء او اشتمال الكلي على الجزئيات واما قوله اياك اياك وان تفهم بفطانتك المنكوسة عبارته
يلزم من كلامهم ان ذلك ما اشتمال الكلي على الاجزاء خاصة لا اشتمال الكلي على الجزئيات كيف لا وهم يصرحون بانه تعالى كالبحر وهي كالامواج وكالنفس
وهي كالحروف وهو كالواحد وهي كالاعداد لان كلامهم منحصر في احد طريقين يوصلان الى ما علمت احدهما اشتمال الكلي على الاجزاء وهم اصحاب البحر
والنفس والمداد وثانيهما اشتمال الشيء على اعراضه بمعنى قيامها به قيام ظهور فهو لهم اصحاب الثوب المتلون بالالوان والماء الذي يكون ثلجا ثم آب بمادة
على مراده بالواجب مع كونه كل الاشياء بانه كالمداد في الحروف النقشية تعالى بل المراد انه بوحدته الحقة وبساطته المحضة لا يسلب عنه شيء من تلك
الوجودات بمعنى ان كلا منها مع سلب جميع نقائصها وحدودها عنها هو عينه تعالى هذا وقد قال في التعليقات المذكورة الا ان القول بها يعني بكون بسيط
الحقيقة كل الاشياء دونها اي دون القول بكون الوجود سنخا واحدا مع قطع النظر عن الاعيان شيئا واحدا بسيطا من سنخ واحد من قبيل القول
بالمتناقضين يعني ان القول بالكلية مع القول بتغاير الوجودين قول بالمتناقضين ثم قال والعجب من المعلم الاول انه قال بها في اثولوجيا مع القول
بتخالف وجود الممكن مع وجود الواجب من حيث الحقيقة وكذا يظهر من كلام المعلم الثاني القول بها مع قوله بذلك التخالف اللهم الا ان يقال المراد
بالتخالف ما مر من المصنف سابقا من توجيه كلام المشائين عن الاشكال فتذكر وهذا في توافق اقوالهم على هذا المذهب المخالف لمذهب الائمة
عليهم السلام الا ان الكل ليس لو عود فهذا مذهب محمد وآله صلى الله عليه وآله قد يميل الى اقوالهم لانهم وجهوا كلام الله وكلام اوليائه على وفق مذهبهم
لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون ولهذا قال في التعليقات المذكورة بعد ما مر في التأويل قال ولعل الآيات
الدالة على هذا المطلب على طريقه كثيرة منها قوله تعالى والله واسع عليم ومنها قوله الا انه بكل شيء محيط ومنها قوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن
الى غير ذلك من الآيات وفي كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اشارة الى هذا كما هو ظاهر عند من تتبع كلامهم كقول ابي عبد الله الحسين صلوات
الله عليه في دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك فان غيره دلالة على هذا على طريقته فانظر رحمك الله الى ما في ما اصل هذا التأويل من
عجيب العدول عن الصواب فانه اراد ان قوله تعالى والله واسع عليم بان ذاته تعالى بسائطها واسعة حتى شملت كل الاشياء كان المراد من هذه السعة
المعنى المدرك بان تكون منبسطة على الاشياء انبساطا امتداديا وتحيط بها احاطة الكرة او انبساط المادة المطلقة على حصصها المتميزة
بالصور او الفصول كانبساط الجنس على حصص نوع واحد والخشب على خشب السرير فاما احاطة الكرة وانبساط الامتداد فانهم ينفون نحو القول
وان كان لازما لهم فيما ارادوا واما انبساط المادة المطلقة والجنس فانهم يتعقلون عوامهم على هذا النحو واجمع كلام المص ومطابق في ذكر ارتباط
الوجود بالماهية قال لان الارتباط بينهما اتحادي على هذا النحو ولعل كلام المص كالارتباط بين المعروض والعارض او صورة ومعنى بل من
اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادة وصورة عقليتان انتهى وهو
يشير الى الوجود الحق وهو سنخ الواجب قال قيل ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مخالفة
الحقائق بحسب اختلاف الهيئات الامكانية المحدودة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتب سوى الوجود الحق الاول الذي لا ماهية له الى ان يشير الى
ان تلك الحقيقة الواحدة البسيطة المتشخصة بذاتها الجامعة لجلالها الوجود البحت الحق الذي لا يشوبه شيء يعني به الواجب تعالى وفي كلامه هذه
العبارة ما يلزم منها القول بالكلية مع القول بالتخالف فيما هو من سنخ الواجب فهو عين تلك الحقيقة التي انما تطلق عليه تعالى عندهم وكل هذه التي
يشيرون اليها فهي من صفات الحوادث المدركة المشاركة لها في معنى الاتحاد والاختلاف وتنزل المراتب امثال ذلك مما هو من احوال الحوادث واما
قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن فعلى ظاهرها انه تعالى اول الاشياء لا يصدق على وسطها او آخرها فلا يكون كل اولها آخرها كذلك

الاتحاد بين الصفتين كما هو الحق لم يشملا الاوسط واما الظاهر والباطن فليس في دلالة ظاهرهما ما يشمل المدعى على تأويل باطل يعرف مما قلنا
سابقاً من بطلان التأويل لما هو خارج عن ظاهر الوضع اللغوي مما يجوز فيما لم يقم الدليل الصريح القطعي على خلافه ولم يلزم منه التباس ولا
اضلال فلا يصح الاستدلال به في مقام المنع منه ان لقائل ان يقول ليس في الاية ولا في التي قبلها اثر من الاثار على المدعى من الوجوه واما ما نقل عن الحسين
بن علي عليهما السلام في دعاء عرفة من قوله ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى
بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك فمعناه انه عليه السلام يقول ايكون لغيرك ظهور لم يكن مستفاداً منك بان يكون ظهور الغير من نفسه
او من غير الله او يكون المعنى ان ظهور الغير في قبضتك وملكك وعلى هذا الكلام الذي صار داليه يكون المعنى انك اظهر من كل شيء لان ظهور
كل شيء انما هو اثر ظهور فعلك وظهور كل شيء اثر اثر ظهورك وانك اظهر من كل شيء لانك ظهرت بكل ظاهر فكل ظاهر هو ظهورك في الحقيقة ظهورك
وانك اظهر من كل شيء لان كل شيء لا يظهر بذاته وانما يظهر بمن سواه اظهر ممن ظهر به وهو من سواه وكون نفس الغير نفس ظهوره في كل مرتبة من مراتبه كون
نفس ظهوره عن فعل لا يلزم منه كونه نفس ظاهر به انه كما توهم من جعل المجعول من سنخ الجاعل او نفس الجاعل مع قطع النظر عن حدود الجعل والانفعال
او من جعل ظهور الغير والغير هو ظهوره بذاته بمعنى ان ذلك الغير ظهوره هو ظاهر به عز وجل الى هذا الوجوه من المفاسد اما ما في الاول فقد كما
مر مراراً واما الثاني فاشنع واما الثالث فان معناه ان الوجود حقيقة واحدة فيها الجميع هو الواجب هو الرائح وكلما سواه حدود وقشور منهم
من جعل النسبة بينه وبين من سواه والنسبة بين بعض السوى الى بعض شيئاً واحداً قال الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في المجلي وبعض اهل هذه
الطريقة في معنى العالم طريقة اخرى هي قولهم العالم هو ظل الفاني وليس الا وجه الحق الظاهر بصور الممكنات فلظهوره بتعيناتها يسمى باسم
السوى والغير باعتبار اضافته الى الممكنات اذ لا وجود للممكن الا بمجرد هذه النسبة والا فالوجود عين الحق والحق هو عين العالم وبعدم هذه
التعينات في الوجود الواحد احكام اسمه الظاهر الذي هو مجلى لاسمه الباطن ولهذا قالوا العالم غيب لم يظهر قط والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط
واهل الظاهر على عكس ذلك فيقولون العالم ظاهر والحق غيب منهم وكل هؤلاء عبيد السوى وقد عافاني الله بعض عبيده من هذا الداء والحمد لله
الى ان قال بعد ذلك فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية المثالية والنفسية العقلية واللاهوتية محيط بعضها
ببعض الاعلى بالادنى والاشد نوراً بالاضعف والالطف بالاكثف على الوجه المذكور والترتيب اللطيف لا متباين بينها فكان المجموع عالماً واحداً
مركباً من اعضاء والات وهيئات كثيرة مشتملاً على قوى من الروحانيات لا انتهاء يبتدي من العلة الاولى التي هو اشدها الطفا وصفاء وهو النور
المحض القاهر لجميع الموجودات وينتهي الى ما يقابله من الكثافة والظلمة والغلظة وهي الارض والعوالم الباقية لترتيب فيما بينهما وكلما قرب الشيء
الى الباري تعالى لطف وصفى وطفى ونفذ في سائر العوالم وغاب عن الحس وكلما قرب من الارض كثف وغلظ ورسب وظهر للحس انتهى فتامل
ما يد هؤلاء فان العالم عنده شخص واحد وحده هو الباري تعالى وجسده ما سواه فاي مفسدة اعظم من هذا واي تجسيم ابلغ من هذا ومثل هذا
قول الملا محسن في الكلمات المكنونة حيث قال والذات واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما وجد شيئاً الا نفسه وليس الا ظهوره وقوله الا ما كان
من باب الاعدام اقول ان كان تعالى لم يكن كل شيء حتى الاعدام فلا يصح الدليل الا ان الذي يلزم منه على نحو التركيب من شيء ومن ليس شيء واصح
دليله بطل قوله هذا اعني الا ما هو من باب الاعدام لانا نقول الاعدام من الاشياء وانها مخلوقة كما قال الصادق عليه السلام حين سأل السائل عن شيء
فقال اختلفوا فقال فيم اختلفوا قال اختلف زرارة وهشام في النفي فقال زرارة النفي ليس بمخلوق وقال هشام النفي مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام
في هذه المسئلة نقلته بالمعنى رواه المجلسي ره في البحار واما على قول المصنف بانها ليست شيئاً فنقول له ان كانت اشياء مخلوقة لم يصح الاستثناء
لعدم جواز الترجيح من غير مرجح وان كانت غير مخلوقة كان عدم الاستثناء اولى لانها بالدخول في الكلية اولى من الحادث نظراً لكونه كل شيء قديم
او لعدم كونه كل الاشياء حادثة ثم ان اراد بان الاشياء ليست مجهولة وانما المجهول ظهورها كما قيل في باب البداء انما هي اشياء يبعد الابتداء بها
فتكون حينئذ مسائية ولو كانت ليست شيئاً اصلاً فلا يضر كونه مجموع موهوم الكل الا بعض انه كل شيء الا ما كان من قبيل الاعدام انها ليست شيئاً ولا
لكان كلها انما الاعدام والنقائص اعلى من ان تكون شيئاً تتغير النسب بعضهما ولا تكون شيئاً يتغير الا بعضهما وبعده قال فانك اذا وهبت شيئاً

جميعاً

بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلا عقل انه ليس بفرس بان يكون نفس عقله انه ليس بفرس لكن اللازم بط فالملزوم مثله فظهر وتحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا ان كنت من اهله **اقول** قال انك اذا فرضت شيئا بسيطا هو ج مثلا وقلت هو ليس ب اقول بان يكون مفهوم هو ج ليس ب معا مصداقه مفهوم ج ولهذا قال فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته اي ذات ج بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب معنى واحدا فتكون ذات ج مصداقا للمجموع منهما ولذا قال ولزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل انه ليس بفرس كان مصداقه مركبا لوجوب المطابقة بين المصداق وما صدق عليه فكذلك الملزوم اي بط بدليل بطلان لازمه لان الملزوم اعني الصادق هو الاسم المركب من الايجاب والنفي اقول وانت خبير بان هذا التقرير الذي ذكره المصنف انما يعقل في بسائط الحوادث لانها هي ذات الحيثيات والجهات المختلفات والاعتبارات المتعددة واما القديم عز وجل فلا يفرض شيء من الاعتبارات والحيثيات فيه وجوده فيما سواه ففي المثال الذي ذكره لو اريد به بيان حال الازل عز وجل تعالى عن ضرب الامثال هو ج فاذا قلت هو ج ليس ب يكون النفي ونسبته الى ج قيدا لب لانه هو المقيد بالنفي والصفة له وهو المنسوب والنسبة له واما ج فهو مبرء عن قيد النفي وعن نسبته الى ب المص فرض الواجب في الامكان حتى قرنه بالممكن وهو تعالى منزه عن الفرض وعن الامكان او فرض الممكن في الازل وكذلك اذا كان الازل مقرونا بالحوادث في حالها كان في جملتها او يجري عليه حكمها ففي الحقيقة كل كلام المص من اوله الى اخره في الحوادث وان تلفظ بعبارة القدم والعبارات لا تغير المسمى عن رتبته كما ان المشركين سموا الهبل الها وهو حجر منحوت ولم تكن تسميتهم له بذلك جعلته الها وقد قلنا سابقا ان الفرض والتمثيل والاحتمال والاعتبار وامثال ذلك كلها من احوال الحوادث فلا يصح فرضها في احوال القدم فكيف يكون هو كذا وليس كذا ويجري في الازل ولذا قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فقوله عليه السلام غيوره تحديد لما سواه هو معنى ان قولك هو ج ليس ب لا يصح فرضه لان الفرض والقيد والنسبة من صفات الحادث فلا تجري على القديم تعالى بل هي تحديد للحوادث كما قلنا ان ليس ب قيد لنفسه وهو ب وكذا النسبة والفرض ولقد سئلني الاخوند ملا محمد الداماغاني العرب ايده الله عن مسائل هذه المسئلة احديها وانا احب ان اورد جوابي له هنا قال سلمه الله تعالى في كلامه عن كيفية معنى بسيط الحقيقة كل الاشياء وما هو الحق فيه عندكم فان اقاويل العلماء فيه مختلفة والاشكالات الواردة على كل قول منها متكثرة الخ اقول اعلم ان هذه المسئلة اصلها باطل لان مبناها على الاوهام والتخيلات بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ولقد سئلني بعض الفضلاء القائلين بها فنقلت له من بسيط الحقيقة قال ايده الله تعالى اعلم ان الملا صدرا الشيرازي من القائلين بها وقد ذكر في المشاعر اكمل دليل هذه المسئلة وانا اورده بلفظه بتمامه قال في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب البسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة هو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص فانك اذا فرضت بسيطا هو ج وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون من عقل الانسان انه ليس بفرس ان يكون نفس عقل الانسان نفس عقله انه ليس بفرس لكن اللازم بط فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا ان كنت من اهله وتأمل الى اول الكتاب الذي ذكرها فيه وتوقف عليه اي على معرفة الوجود الى ان قال هذه مسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات الخ والحاصل ان مذهبه مذهب كثير منهم متفق على ان البسيط يكون هو كل من دونه ومعه ونحن نتكلم على دليله على هذه الدعوى قوله اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب فيه ان حيثية ج ليست هي اما اولا فلان المفروض ان هذا البسيط بسيط مطلق من كل جهة واعتبار وحيثية فذلك ليس باطل لان الحيثية جهة التمييز وهي غير الذات في نفس الامر وفي المفهوم ومطلق التغاير والاختلاف لا يجري على البسيط المطلق ولا على ما ينسب اليه من وصفه

واما ثانيا فلانه حيثية اندرج اثبات وحيثية انه ليس ثق نفي لا يجتمعان في انفسهما ولا في غيرها الا مع فرض تجزيته واختلاف جهته على انه
سمي الاثبات موجود ومسمى النفي مفقود فلا يلتقي بهما واحد مما ورد في ذكر الصفات السلبية فليست في الحقيقة صفات له تعالى وانما هي صفات
تنزيه يؤتى بها لنفي الغير لا لاثبات صفة له فان كل ما ليس ذاته فهو محدود بالنفي والتشبيه كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه
وغيوره تحديد لما سواه فكلامه في الثاني مطابق لما قلنا لانه ابطل ان يكون البسيط مركبا من الموافق والمنافي ولهذا قال يكون الايجاب
والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل والملزوم كذلك
فظهر بتحقيقنا ان موضع الحيثية مغاير لموضع انه ليس ب ولو بحسب الذهن وهذا الكلام موافق بحسب اللفظ لكن في الحقيقة هذا غير موافق لانه
يفرض حصول البسيط مع الغير في صقع واحد والحاصل مع الغير لا يكون بسيطا مطلقا بل اضافيا والاضافي انما يسلب عنه المغاير الذي
لم يتقوم به واما ما يتقوم به فلا يسلب عنه لانه يسلب لكنهم ومرادنا ان البسيط الذي يفرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافي بمعنى انه محصور
في غير ما يسلب عنه فيتحقق به سلب الغير واما البسيط المطلق فلا يمكن فيه ذلك الفرض والتحليل متناع ذلك الفرض لئلا تتركب ذاته بل ليس
معه في صقعه غيره لا في الخارج ولا في الذهن ولا يصح الفرض والامكان والاحتمال والتجويز لانها كلها في الامكان ليس في الازل منها شيء ولو
كان الغير كشيء حصصا من البسيط مترتبا بالحدود لكانت اذا زيلت الحدود اتحدت بكلها او كليها كما هو مبني اعتقاد القوم في هذه المسألة
على هذا ولهذا يقولون كل الاشياء يعني ان البسيط اذا زيلت حدود الاشياء المنسوبة اليه اي زيلت عنها حيث النسبة حدودها كان هو كلها
فالاشياء اشياء بحدودها والبسيط كل بلا حدود وذلك كالمداد الذي كتبت منه هذه الحروف فاذا زيلت عنها حدودها اجتمعت مدادا بسيطا
كما هو شأن المواد الكلية وهذا مذهب الصوفية القائلين بان الوجود شيء واحد بسيط لا كثرة فيه والاشياء متكثرة كلها مركبة من وجود هو الواجب
تعالى ومن ماهية هي الحدود الموهومة وقول هؤلاء قول واحد بلا اختلاف لا في اللفظ ولا في المعنى فنقول نعم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي
فليس هو بسيطا فيه ما قلنا فان قوله سلب عنه اذا فرض كونه بازائه في صقعه وبا حيثيته اقول سلب عنه امر وجودي او عدمي لان السلب
على الايجاب الثبوت ولو لم يفرض شيء مطلقا لما جاز فرض السلب ولا امكانه واحتماله وتجويزه وكل شيء فرض عنه السلب وجوزا او احتمالا ذهنا
او خارجا فهو حادث مركب من جهة هي وجهه من فعل صانعه ومن جهة هي انيته وقابليته لا يمكن ان يكون حادث بدون هذين الجهتين فقوله فهو
ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة وجهة من نفسه وجهة هي انه وجه ... وهي جهة بها هو كذا كما قال وجهة هو انه ليس غيره وهي جهة هو بها ليس كذا فهو مركب
اربع جهة انه اثر فعل الله وجهة انه هو وجهة انه وحده وجهة انه ليس غيره فهذه القضية الاولى فقوله بعكس النقيض وهو عكس نقيض كل
موجود سلب عنه امر وجودي فليس هو بسيط الحقيقة وهو على طريقة القدماء وهو ان تجعل نقيض التالي اولا ونقيض الاول ثانيا فنقيض التالي
بسيط الحقيقة مصدرا بكلمة كل لانها سور الموجبة الكلية ونقيض الاول موجودة لا يسلب عنه امر وجودي فعكس النقيض هكذا كل بسيط الحقيقة
موجود لا يسلب عنه امر وجودي فلما كان في عكس النقيض يكون عكس السالبة الجزئية مثل ليس بسيط الحقيقة موجبة كلية كان عكسها كل بسيط
الحقيقة وعكس الموجبة الكلية مثل كل موجود سلب عنه امر وجودي سالبة جزئية كان عكسها موجود لا يسلب عنه امر وجودي والمعقودة
منهما كل بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه امر وجودي فهذا وجه دليلهم وقد ذكرنا في كثير من رسائلنا وفي كثير من مباحثاتنا بان دليل المجادلة بالتي
هي احسن مثل هذا الاستدلال لا يعرف به الله سبحانه لانه مبني على دلالات الالفاظ بما يفهمونه بافهامهم القاصرة وعلى المفاهيم الاصطلاحية بما ادركته
عقولهم الخاسرة والاعتماد في معرفة المعارف الالهية والحقائق الربانية على امثال هذه تجارة خاسرة وانما الاعتماد في معرفة تلك الاسرار الخفية
والحقائق الغيبية على دليل الحكمة الذي يبصر بنور الفؤاد الذي هو نور الله في العباد وهو التوسم الكاشف للحجب الشداد وبيانا فيما قالوا وحل ما عقدوا
من هذه المقدمة بدليل الحكمة التي يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر وهو ان تقول ان حكمهم بهذه الكلية هل هو صناعي ام عيني فان كان صناعيا وهو
ينطبق على الامر الواقعي القطعي العيني فهو حق والا فلا فان قولك فيه لو سئلت عنه انا اقطع بثبوت مدلوله الذي هو المدعى فانا اقول لك لعل
الذي هو بسيط مطلق ام امكاني فان قلت ... في انه يصح فيه دعوى انه مركب بالنسبة الى ما فوقه وان قلت انه بسيط حقيقي قلت لك فهو اذا ليس بمخلوق

[illegible]

لان المخلوق قد قام على تركيبه الدليل نقلا وعقلا اما النقل فانه في اية النور وقد ذكر كثير من المفسرين بان قوله تعالى مثل نوره هو العقل الكلي وقد
ان مرّ ذكر هذا الملا صدرا في رسالته في تفسير هذه الاية الشريفة وبينا انه توقد من شجرة مباركة الى قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
فاخبر انه مركب من دهن ونار وقول الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه والاخبار مشحونة بما يدل
على ذلك واما العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء على ان كل مخلوق لا بد ان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فاذا لم يكن بسيطا في حقيقته فما
معنى كونه كل الاشياء مما دونه لانه انما قلنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن لا يعلم منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا بان بنوا على انه بسيط وهو
مركب ولهذا الحكم بتشابه من الاوهام وظواهر الجليات والمفاهيم الوهمية مثل هذا فلما نظروا بانه ليس له صورة كصورة النفس حكموا ببساطته
غير ملتفتين وهذا حكم البسطاء باعتبار مدلولها اللفظي بان ساووا بين ذات الحق تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا كما ساووا في الوجود بين الحق تعالى وبين الخلق
لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهستي والموجودات كلها موجودة بهذا المعنى فصح في الكل الاشتراك المعنوي بمفاد ملتقى في
حقيقة الذات وفرعوا على هذا كل ما انه الكفر والجحود نعوذ بالله من سخط الله واما ذات الله عز وجل فهو بسيط الحقيقة بكل معنى مما نحن نقول
هكذا ونحن صادقون واما اولئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط الحقيقة فالله اعلم انه تعالى بسيط الحقيقة والله يشهد انهم لكاذبون كيف يكونون عند الله
صادقين وهم يقولون بان حقائق الاشياء فيه وانه العالم الكامل في ذاته متاهل للكون لقبوله عند ورود كن عليه من الله تعالى فهو كامن فيه كمون العين
موجود بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله تعالى كان كائنا موجودا بالفعل وهنا بالقوة هو المكون لها بالفعل الا انه بالله ثم هم ايضا يقولون
بانه كل الاشياء والكل الاشياء انما تنسب اليه بتحققها فلو لم تكن متحققة هناك لما كان كلها وكلي لا شيء لانه لو كان كذلك للزمهم ما نفوه سابقا لانهم
ان كانوا هناك وهو يعلم انه عنده غيره فالكثر القدماء عند هؤلاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل كانوا لا شيء بمعنى انه تعالى يعلم انه لا شيء غيره وليس
غيره كان قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء مفاده بسيط الحقيقة كل لا شيء فيكون قد اثبتوا ما نفوا فيكون مركبا من شيء ولا شيء وهم ايضا يقولون
ان حقائق الاشياء صور علمية غير مجعولة فان كانت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل فهي حادثة والحيلة لهم ان شاؤوا ان
يقولوا هو خلقها او هي خلقت نفسها او لها رب غيره خلقها سبحانه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة وشرحه
ان نقول اما انه بسيط الحقيقة فحق لا شك فيه انه احدي المعنى احدي الذات في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن لا يمكن ان يتصور خلاف ذلك ولا
يحتمل ان يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم لا اله الا هو واما انه كل الاشياء فهذا باطل حيث لا شيء فاذا كان في الازل الذي هو ذاته الحق واحدا احدا
صمدا لا شيء غيره ولا شيء معه والاشياء التي جعلتموها ابعاضه وقلتم هو كلها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق في الامكان وهو خارج الذات
فكيف يكون كلها وليست معه فليس هو معها في الامكان بذاته فهي تبرة ذاته بكل اعتبار الا شيء فهو اذا كل لا شيء وذلك ما كنت منه تحيد انما
يجوز ان يقال انه كل الاشياء لو اجتمعت معه في صقع واحد جميعا او لا تسلبها من حقيقته وانها غيره ليصح قول كل فمعنى قولنا ان كلامهم مبني على
الاوهام انهم انما فهموا بان النفي عن الشيء لو اعتبر في مفهومه لزم التركيب واذا كان التركيب لازما للحد وكان بسيط الحقيقة فاذا كان اعتبار النفي
عنه يستلزم تركيبه فهو كان عدم اعتبار النفي مستلزما للبساطة ويلزمه الاتحاد به ولم يفهموا ان مقدمتهم تستلزم عدم البساطة هكذا
بسيط الحقيقة موجود ولا يسلب عنه امر وجودي فبسيط الحقيقة موجود مقيد بعدم السلب فليس بسيطا بل مركب لانها مثل الاخرى المنفية فهذه
موجود لا يسلب عنه غيره وتلك موجود وسلب عنه غيره فنفي السلب ان لوحظ فيه نفس النفي كان سلبا بحكم السلب وان لوحظ فيه نفي النفي كان
ايجابا وهذا الايجاب ضد ذلك النفي فهو خارج عن حقيقة الذات كخروج ضده الذي هو كنفي عنها وان اردت بنفي السلب عدم التقييد كان المعنى
بسيط الحقيقة موجود وهذا حكم صحيح وقضية صادقة ولكنهم يريدون بنفي السلب في قولهم موجود ولا يسلب عنه انه مقيد بذلك ليثبتوا لهم
دخول الاشياء فيه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف بعدم نفي الاشياء الموجودة عنه لا مطلقا لا يكون
موجودا بسيطا بل هو موجود مركب من وجود ومن عدم سلب كل شيء عنه فالقضية التي تقوله في المثال هي كون حقيقته مركبا من مفهوم ج وسلب عنه
لاستلزامه التركيب التي اثبتوا هي كون مفهوم ج مثلا مركبا من مفهوم ج وسلب ب وسلب د وسلب ه وسلب الى اخر الحروف فاذا كيف حال هذا

بج

البسيط واطلقه مشتق من البسط والتكسير والحاصل مختصر ما يقال عليهم ان كون الشيء كل الاشياء لا يكون الا مع حصول الاشياء في رتبة كل
كان معنا كل الاشياء بذاته فالاشياء في ذاته وان كان بعلمه فالاشياء في علمه وان كان بتسلطه فالاشياء في تسلطه واما دليلهم بانه لو لم يكن كذا
لزم التركيب فتبينا قلنا فانه اذا قالوا بهذا لزم تركيب متكرر متكثر لان قولهم موجود لا يسلب عنه الخ ان ارادوا التقييد موجود بل التسلب عنه لزم
التركيب الكثير وان ارادوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم وبطلت دعويهم وان ارادوا به الاثبات فهو تقييد افحش من النفي على ان النفي و
انما يصح ذلك اذا كان المنفي والمثبت موجودين في موضع النفي والاثبات خارجا او ذهنا فرضا او امكانا وتجوزا وتوهما بل اعتبارا وانما
كررت البيان للتفهيم والتقرير لكل ذي قلب سليم انتهى كلامي في جواب هذه المسئلة وما ذكره الملا احمد المذكور في تعليقاته على المقام و
منقوض بما ذكرنا فانه ذكر فيها قال ان الواجب بسيط وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء اما الصغرى فلما مر في المشعر الثالث قول كونه تعالى
الحقيقة بكل معنى مما لا شك فيه قال واما الكبرى فلان بسيط الحقيقة لو لم يكن كل الاشياء للزم ان يكون مصداقا لامر وجودي وسلب
امر لكن التالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فظ وبطلان الشق الاول في التالي فقول لا يلزم ذلك لانه انما يلزم لو لم يكن
الحقيقة متحققا الا اذا لم يسلب عنه امر وجودي مع وجود ذلك الامر الوجودي ليكون الحال دائرا بين ان يسلب عنه موجود غيره او لا يسلب عنه
غيره وهذا في حيز المنع وخلاف مفهوم التوحيد الخالص لان الفرض ثلثة والطرفان باطلان احدهما ان يكون معه امر وجودي سلب عنه وثانيها
يكون معه امر وجودي لا يسلب عنه وثالثها ان يكون معه شيء تكون به نسبة او اقتران يتعلق بهما الايجاب والسلب لان الايجاب والسلب انما
خارجا او ذهنا بموجود تحصل به الاضافة فيثبت او يسلب لان الايجاب والسلب المذكوران هنا لا يتوجهان الى ذات بسيط الحقيقة انما يتوجهان الى
وجودي غيره محصل بوجوده النسبة والاضافة واذا لم يوجد شيء لا ذهنا ولا خارجا ولا فرضا ولا اعتبارا وامكانا لم يتوجها النفي والاثبات لانهما
طرفا الفرض والمنزلة التي بينهما الحق ولا ايجاب ولا سلب لعدم وجود امر فهو سلب مطلق باعتبار انتفاء الموضوع فالحق بينهما فافهم معنى النو
وقد قلنا ان ما في بساطة الحقيقة مطلقا باعتبار شيء في ذات بسيط الحقيقة غير ذاته سواء كان بذلك الشيء سلب وجودي عنه او عدم سلب
وجودي عنه اذ لم تريدوا انه هو كل الاشياء مجرد موجود بسيط بل تريدون به بسيط لم يسلب عنه امر وجودي وهذا قيد غير ذات البسيط
مفهوم موجود سلب عنه امر وجودي فالتركيب في الصورتين متحقق على حد واحد والبسيط الحقيقة على القول الحق هو ما ذكره ائمة الحق كما قال
الرضا عليه السلم لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلم انما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه
وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم يكن هناك شيء يخالف فتدعو الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها الحديث فان قوله
لنفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها يريد به ان ليس معه غيره لا انه يريد ان معه الاشياء وهي لا تنافيه ولا تخالفه لانا قد ذكرنا سابقا في مواضع
متعددة بعبارات متعددة وهي انا نقول ان قولكم هو تعالى كل الاشياء هل يعلم هو تعالى ان شيئا او اشياء يكون هو كلها او عينها ام لا يعلم شيئا غير ذاته
فان كانت غير ذاته كان مركبا مؤلفا منها او من اشياء عنها وان كانت هي ذاته لا يعلم غير ذلك فلم قلتم كل الاشياء وانتم تريدون هو كل ذاته على ان المركب
كل ذاته ايضا فقوله عليه السلم بتحديد ما علم منها اي من ذاته صريح عند المؤمنين في انه يريد به محض الذات البسيطة فاذا فهمت ما ذكرنا من ان التوحيد
الخالص تجريد الذات البسيطة لانها انما تتحقق اذ التحقق محقق الذات البسيطة في موجود سلب عنه موجود آخر ولم يسلب عنه موجود آخر وهذان
باطلان وهما الطرفان وبينهما الحق وهو عدم الايجاب والسلب للغير الوجودي وانما هو سوى بل هو هو لا في اللفظ ولا في الاشارة الذهنية والعقلية
كما قال امير المؤمنين عليه السلم في خطبته وان قلت مم هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة
تكشف له وان قلت له حد فالحد لغيره وان قلت الهواء نسبة فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف وعمي القلب عن الفهم والفهم عن الادراك
والادراك عن الاستنباط ودام الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان عن الفقد والجهد على
الياس والبلاغ على القطع والسبيل مسدود والطلب مردود دليله اياته ووجوده اثباته الخ فنسبة لك الفداء انظر الى هذا التعبير بمثل كلامه انتهى
وبهذا انتهى فقوله وبطلان الشق الاول في التالي يعني ان لا يكون مصداقا لامر وجودي اصلا باطل في التالي صحيح في المقدم لما بينا من عدم الدليل

دلالة

وامّا في الشق الثالث في المثال فباطل كالمقدم قال وامّا بطلان الشق الثاني منه فلأنه اما ان يكون من حيث انه مصداق لأمر وجودي مصداقا لسلب وجودي آخر اي يكون كل من الايجاب والسلب بمنزلة شيء واحد بالذات من جهة واحدة اولا والثاني مستلزم للتركيب ولو بحسب الذهن وهو مناف للبساطة المحضة المطلقة اقول لا يستلزم التركيب بدون الحيثية المذكورة بكون الصدق بنوع التوزيع فيصدق بعضه على الايجاب والآخر على السلب قال وعلى الأول الى قوله وبطلانه ظاهر اقول هذا باطل لكون الصدق بنوع البدلية فيلزم اتحاد الضدين لا فرض اتحاد الحيثية قال فظهر ان التالي بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله اقول يعني بقسمي التالي الا يكون مصداقا لأمر وجودي اصلا او يكون مصداقا لسلب وجودي آخر وامر وجودي وهما باطلان واما المقدم فهو صحيح لما بيّنا من عدم الملازمة فليس مقدما في الحقيقة وانما هو مقدم في قياسهم قال فثبت ان بسيط الحقيقة كل الاشيا هكذا قرره المحقق الفاضل الاستاد اقول قد ثبت بما قررنا ان بسيط الحقيقة من لم يعتبر عند ملاحظته اعتبارين ولم يقيد بسلب ولا ايجاب وان قولك بسيط الحقيقة بتوجه اليه القلب بتوجه غير توجهه الى كل الاشيا ومن جهة في مفهوم ذاته ومعرفة هويته كونه كل الاشيا فهو مركب من حيثيتين وهويتين وبتوجه اليه القلب بتوجهين فافهم والله سبحانه وليّ التوفيق ثم قال بعد كلام طويل من ذلك القبيل ثم الفاضل المحقق الاستاد زعم ان هذا الدليل كما يدل على انه جامع للوجودات كذلك يدل على انه جامع لجميع المفاهيم الثبوتية اقول كلام الاستاد المذكور اذا فرع على دليل كون بسيط الحقيقة كل الاشيا مما تقدم من كلامه كلام المص من الاستدلال لكونه تعالى كل المفاهيم والمهيات الذهنية والخارجية مما ينسب اليها التحقق بنفسها كما انه كل الوجودات لان الاشيا تشملها ولانها يصدق عليها الامر الوجودي في كلام الاستاد متجه على فرض صحة دليلهم قال يعني الجسمية والحيوانية بمعنى ان الحق المتعال ذاته بذاته مصداق لجميع المفاهيم من دون ان يكون شيء منها عين ذاته المقدسة او جزءها اقول وذلك لان الجسمية والحيوانية امر وجودي وان كان وجوده بغيره اذ مقتضى الدليل كونه كل الاشيا الثابتة فما كان منها موجودا بنفسه لا بوجود غيره كالوجودات الممكنة كان تعالى هو كلها بلا وما كان منها موجودا بالوجود كسائر المفاهيم والمعاني والمهيات مما هو ثابت كان هو تعالى كلها بواسطة وجوداتها وهذا المذهب معروف مشهور بين الصوفية فان احدهم يقول انا الله بلا انا ويقول شاعرهم وتركني فوجدت لا الم ثم لا اب انا ذلك القدوس في قدس العما محجب انا قطب دائرة الرحى وانا العلي المستوعب انا ذلك الفرد الذي فيه الكمال الاعجب وبكل لحن طائر في كل غصن يطرب نفسي انزه عن مقالتي التي لا تكذب ضاع الكلام فلا كلام ولا سكوت معجب الى ان قال الله زوجي خالقي وبروق خلقي خلب الى ان قال انا غافر للمذنب وانا اقول لو قال انا امة والمذنب لصدق وكذلك ما قاله ابن عربي في الفصوص في قوله فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا فانا اعبد حقا وان الله مولينا وانا عينه فاعلم اذا ما قيل انسانا فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا الى ان قال وغذّ خلقه منه تكن روحا وريحانا فاعطينا ما يبدو به فينا واعطانا فصار الامر مقسوما باياه واياناالخ وقوله من دون ان يكون شيء منها عين ذاته المقدسة يعني به انه هو الجدار لا بلحاظ الجدار من حيث هو مبدأ الآثار هذه اعراض مظاهره لا اعراض ذاته فلذا قال شاعرهم كلما في عوالمي من جماد ونبات وذات روح معاد صور لي خلعتها فاذا ما زلتها لا ازول ذي جواري انا كالثوب تلوّنت يوما باحمرار وتارة باصفرار والحاصل انهم لا يتسترون بهذا المذهب بل به يفتخرون والله سبحانه يقول ولكم الويل مما تصفون وهو تعالى سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم قال بل يمكن ان يقال انها عينه تعالى بمعنى انه منتزع من عين ذاته لا بالمعنى المتبادر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول قوله لا بالمعنى المتبادر يعني خذ شيئا لما فيه من شناعة القول وحاصله لظاهر كلام الله سبحانه الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والا فالمعنى عندهم واحد وههنا يمثلونه بان الخلائق منه تعالى كالنار الخارجة من الحجر بالزناد لا انها خارجة من النار الكامنة في الحجر ولا ريب ان هذا قول بانه تعالى يلد كما دل عليه حديث الحسين عليه السلام المتقدم في معنى الصمد لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال وقال انما سلبوا عنه تعالى من بعض المفاهيم كالجسمية مثلا فمرادهم سلب الاعدام والنقائص اي ليس له تعالى نقائص الجسم بل ليس هذا المفهوم فقط اي هذا المفهوم فقط ليس له اقول يشير الى معنى ما قال بعضهم انا الله بلا انا قال وما قالوا من ان الحق ليس بمهية فمرادهم انه ليس له مهية خاصة او ليست له مهية بحيث تحدث مع وجوده نحو خارجي لو امكن تعقله اخلت ذاته المقدسة في العقل الى شيئين فلا مساواة اقول يريد ان له مهية هي كل المهيات كما ان وجوده هو كل الوجودات الا ان له وجودا خاصا محصورا او يريد انه تعالى لو كانت له مهية كالموجود الحادث لاتحدت بوجوده فلم يكن وجوده غيره

الغير

الوجود بل هو مشوب بشائبة آثار الوجودات الحادثة ويكون تحليله ممكنا كغيره قال ثم قال مستدلا عليه بخصوصه انه تعالى لما كان عالما بها في مرتبة ذاته بلا ارادة
وعلى المشائي الا ان تكون ذاته المقدسة حقيقة العلم كما انه حقيقة الوجود اقول هو عالم بذاته لذاته فهو عالم ولا معلوم اذ لا يلزم من وجود العلم وجود المعلوم
والعلم تلزمه المقارنة والوقوع على المعلوم والمطابقة له واذا كان علمه عين ذاته فيلزم ان تكون ذاته مقارنة لزيد بلا شك معلوم له تعالى لانه مخلوق له
وقد قال تعالى الا يعلم من خلق ولا يلزم ان تكون واقعة له والا لم تكن علما وكلتا الدلالتين لا يصح ولا يلزم من قولنا هذا انه ليس عالما بزيد بل نقول انه عالم في مرتبة
ذاته بزيد في مرتبة زيد لا في مرتبة ذاته تعالى والا لكان زيد في الازل موجودا وهو معنى قولنا عالم في الازل بها في الحدوث ومثال هذا انك سميع
ولم يكن احد يتكلم لتسمع كلامه فاذا تكلم شخص وقع سمعك عليه والوقوع حادث بحدوث المسموع وهذا معنى قولهم بالعلم الاشراقي الحضوري الا ترى
انك اذا لم يكن في يدك شيء لا تعلم ان في يدك شيء ولا يلزم من عدم علمك بشيء في يدك لعدم ذلك الشيء كونك جاهلا فاذا وجد شيء علمه وهو معنى قول
الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء
كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور واعلم ان هذا الواقع على المعلوم ليس هو ذات
العلم اذ لا معلوم وانما هذا شعاعه ونظيره ولله المثل الاعلى ان العلم الذي هو الذات كجرم الشمس المنيرة في السماء الرابعة وقبل وجود الكثيف الذي
يظهر فيه النور وهي منيرة ولا مستنيرة فاذا وجد الكثيف وقع النور اي الاشراق الذي هو الاستنارة بالجدار مثلا فان هذه الانارة والاستنارة من نور
الشمس المنيرة لذاتها ولا يوجد خارجا الا مع وجود القابل للانارة والاستنارة فالعلم الذاتي هو الذات وهو في الازل ولم يكن شيء من الاشياء
هنالك فاذا وجد ارتبط بها العلم الاشراقي ولا يلزم من هذا القول بانه نعم ليس بعالم بل يلزم منه اثبات العلم المقدس المطلق عن جميع الحادثات
من المقارنات للحادثات والمطابقة لها والوقوع عليها واذا وجد وقع العلم الاشراقي عليها وهو اشراق العلم الذاتي وصل القيام وحصلها انه تعالى
هو سبحانه عالم في الازل بها في اماكنها واوقاتها ولا يقال هو عالم بها في الازل لئلا يلزم وجودها في الازل وكون العلم جهلا لعدم المطابقة للمعلوم و
لا اقتران به والوقوع عليه فنقول هو عالم بها فيها في مرتبة ذاته بكل شيء في اماكن تلك الاشياء واوقاتها فيما لا يزال ولا يصح ان يقال ليس عالما بها
لانها لا يقع لها ذكر الا وهي معلومة له واذا لم تكن شيئا مذكورا الا في مرتبة ذاته فما معنى العلم بها بل نقول هو عالم ولا معلوم وذاكر ولا مذكور فافهم
ولا تحوجنا الى تكرار اكثر من هذا فتكون عند العلماء جاهلا وعند الله غافلا فلا تقل انه يلزم الاول اقول وهو كونه عالما بها الا انه عالم بها فيما هي
مذكورة فهو يعلم ما هو شيء ولو قيل يعلم الاشياء صدق عليه انه يعلم شيئا ولا يلزم التجهيل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال وحينئذ لا يتصور ان يكون
علمه بها بالارتسام لاستلزام المخلوقية والعينية والجزئية لا يتصور انه في حق الوجود المحض البسيط الصرف فيلزم ان يكون كل منها منتزعا من حاق ذاته المقدسة
اقول ليس علمه بها بالارتسام لاستلزام الحلول ولا وجودها وحضورها في الازل لاستلزام وجود الغير مع الحق تعالى في الازل ولا ذكرها في الازل لاستلزام
وجود الغير في ذاته لان ذكرها غير ذاته ولا ان تكون في الازل معلومة بغيره وجودا منها يتعلق به العلم من وجود او حضور او ذكر لفظا او معنى وصورة
او شيء غير الذات المقدسة لامتناع ذلك كله فلم يحصل الا كونه تعالى عالما في الازل بها في امكنة حدودها وازمنة وجودها كما قلنا ولا يجوز ان يكون
شيء منها منتزعا من حاق ذاته لاستحالة ذلك القول بانه يلد تعالى الله بل كما خلقها لا من شيء غيرها علمها بها وهو العليم الخبير قال ويكون
علمه بها بان يكون علمه بالذات عين علمه بها ويكفي في المعلولية هذا النحو من الوجود انتهى كلامه اقول انتهى كلام الاستاد المشار اليه قوله ويكون
علمه بها الخ بيان لقوله فيلزم ان يكون كل منها اي من الوجودات او الماهيات منتزعا من حاق ذاته المقدسة يعني ان الوجودات والماهيات وان كانت مختلفة
وشأن المختلف ان يكون مبدؤه مختلفا الا ان ذاته وجودها هو ماهيتها بغير اعتبار اختلاف لا ذهنا ولا خارجا ولما كان شيئا واحدا بسيطا انتزعت
الاشياء مع اختلافها من هوية ذاته الكاملة البسيطة الجامعة تلك الهوية لكل كمال واذ قد ثبت ان علمه بذاته عين علمه بها كفى هذا النوع من الحصول
والتحقق في حصولها عنده وكونها معلولة اذ كون علمه بذاته علما بها مع ثبوت فيضها عنه بذاته شاهد على اشتقاقها منه واقول اذا تأملت
هذه المقالة وامثالها وجدتها غير جارية على قواعد الاسلام كما هو معروف بين المسلمين من ايجادها على نحو الاختراع لا من شيء سبق كونها الا ما هو من
ايجاده ولا من شيء كان معه اذ لا شيء معه واما مجرد اتحاد العلم فلا يكفي في المعلولية بل مقتضى اتحاد العلم عدم المعلولية على ان العلم من حيث هو لا يكون

مؤثر

مؤثّر فلا يكون علة ولا لكانت المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية ومثل كون زيد جالسا في الدار او الفرض واسعا والأمور العدمية عندهم
بل الممتنعة على قول من يجعلها معلومة مجعولة لأنها معلومة وهو لا يقول به ونحن وان كنا قائلين به لا نسندها الى العلم قال فان قلت لا ريب ان
كثيرا من المفاهيم كالجسمية والحيوانية ونحوهما يقتضي ان يكون مصداقه محدودا متناهيا كما هو ظ فكيف يمكن ان يكون الواجب الذي هو غير
محدود اصلا مصداقا لبعض المفاهيم واما لو كان مصداقا للجميع فلا كلام في الوجوب اقول هذا الجواب يوهم الصواب لمعنى ربما لم يتنبه له الا استاذنا
وهو انه لما اثبت ان كل شيء من الحادثات فلا ضد وثبت ان ما يكون مصداقا للطول ومصداقا للعرض مثلا بجهة واحدة فلا يعرف بالطول لا
يعرف بالعرض ولا يعرف بهما وانما يعرف بعدمهما واذا عرف بهما معا فالمراد به عدمهما كما قررنا في كثير من مباحثنا انه ثبت انه ما كان للجميع الذي
كل افراده متضادة لا يكون للبعض لكن فيه شيء وهو ان ما يكون من الواجب تعالى مصداقا لما يصدق على البعض هل هو من جهة الصدق ام نفس
الذات فان كان بجهة الصدق فلا اشكال في المحدودية لمساواته لذلك البعض في خصوص تلك الصدق ولا اختلاف المتعلق لمتعلق باختلاف
مصداقه وان كان بنفس الذات كان مصداقه للأشياء المتعددة المختلفة اما على جهة البدلية ويلزم الحصر والمحدودية باعتبار كل فرد واختلاف
الصدق ويرجع الى جهة الصدق كالقسم الأول وحينئذ يغاير ما هو مصداق للجميع واما على نحو التوزيع المستلزم للتركيب والتجزية و
الأمر الشنيع واما بطلان المصداقية اصلا الا فيما هو من الافعال والصفات الفعلية ولا ريب في صحة هذا الوجه الأخير لانطباقه على
القواعد الاسلامية التي اقر عليها رسول الله صلى الله عليه وآله الأنجاب وعترته واتباعه عليها واجرى عليهم بها احكام الشرع الشريف
كلا من الاموال والتناكح والتوارث والقصاص وغير ذلك وهم لا يعرفون شيئا مما يدعي هؤلاء القوم بل ينكرونه ويدينون الله سبحانه بجحوده فافهم
قال ولكن لاحد ان يقول لا ريب ان يكون من المفاهيم يقتضي صدقها حدا خاصا من الوجود اذا تجاوزه تلك الشيء عن تلك الحال لم يكن مصداقا له
ثم نقول لو كان تعم مصداقا لجميع المفاهيم لزم ان يكون محدودا بجميع الحدود ولتناقض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما ادعاه الاستاد من ان
هذا الدليل دال عليه ايضا فهو ممنوع لكن ما ذكره الاستاد يظهر من تصانيفه كما في الاسفار كما هو ظ للمتتبع هذا اقول كلام هذا قد
نبه له وهو صحيح خلافا لكلام استاده قال فان قلت ناقضا على هذا الدليل لو تم هذا لزم ان يكون كل من المهيات البسيطة كل الاشياء بعين هذا
قلت هذا الدليل لا يجري فيها لما يمكن ان يمنع الملازمة حينئذ مستندا بانه لو لم يجوز بان تكون المهية البسيطة مصداقا لأمر وقد لا تكون
مصداقا لسلبه امر اخر ولا ايجابه فان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز اقول نعم يلزم بمقتضى دليله ذلك في المهيات البسيطة واما جواز
كونها مصداقا لأمر في بعض الأحوال فانما هو في حال تقييدها ببعض العوارض الذهنية بنسبة تقييدها بما يصدق عليها والا لما جاز كونها
غير مصداق لسلبه امر اخر ولا ايجابه لان فرض الصدق في الثاني في حال فرض الصدق في الأول يلزم منه اجتماع النقيضين وهو جائز في غير حال فرض
الصدق في الأول يلزم تركيبها في الأول بشيء من الضمائم وهذا خلف انتهى قال ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الوجود اقول نفي امكان ذلك في الوجود منفي
كما سنذكره قال وتوضيحه ان المهيات البسيطة من حيث انها بسيط في ظرف العقل اي في ظرف ملاحظة العقل اياها من حيث نفسها بلا
ملاحظة شيء آخر معها حتى ملاحظة هذه الملاحظة وانها نحو من وجودها وفي ذلك الظرف يمكن ان يقال ليست مصداقا لأمر اخر ولا لسلبه لما قالوا
من جواز ارتفاع النقيضين حينئذ وانما قلنا انها من حيث البساطة في تلك الظرف لكونها في غير ذلك مركبة واما الوجود فلا يحصل في الذهن حتى
يمكن اجراء ذلك فيه ايضا وفي الخارج ومع قطع النظر عن ملاحظة العقل يتم فيه ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الواقع جائز لا في الواقع وارتفاع
النقيضين في مرتبة الواقع ليس ارتفاع النقيضين في الواقع **اقول** يريد ان المانع من كون المهيات البسيطة كل الأشياء اختلاف حاليتها
بسبب اختلاف ملاحظة العقل فقد يلحظها العقل مع ضميمة امر اخر فتكون مركبة وقد يلاحظها العقل معراة عن جميع ما سواها حتى عن ملاحظة
كونها ملاحظة وعن ملاحظة الملاحظة لأنها نحو من انحاء وجودها وفي هذه الحال لا يمكن ان تكون مصداقا لأمر اخر او لسلبه فان كونها مصداقا
غير هويتها فتجرد عنه ولا يصل ارتفاع النقيضين حينئذ واما الوجود فلا يحصل في الذهن كما تحصل المهية فيه لأنها قد تحصل فيه بما تحصل
منها في الخارج بعينه مجردا عن العوارض الخارجية والوجود لا يحصل في الذهن الا بالانتزاع العارض وقد ذكر المص هذا فيما قبل ونحن اشرنا

الى وجه لانا لا نتم انه لا يحصل في الذهن باي فرق بينه وبينها على انه اذا حصل منه الذهن كان محصولها محدودا بل الاولى ان يقال بامتناع حصول حقيقة الشيء من حيث هو في الذهن وانما يحصل فيه مثاله وشبحه الانتزاعي كما هو الحق وح لا فرق بين الوجود والمهية والاولى لو جاز وجود حقيقة الشيء ومهيته في الذهن ان توجد حقيقة الشيء ووجوده في الذهن لئلا يكون محصورا بخلاف المهيات لا مانع من محصوريتها على ما يدعونه واليه على ان دليلهم على كون البسيط كل الاشياء لو اراد تمشيته في المهيات البسيطة انما هو بحال بساطتها ولا يمنع ذلك وجودها لانها لا تقتضي البساطة كما قلنا والحاصل لو صح دليلهم عندنا في الوجود صح عندنا في المهية على نحو ما قررنا في بيان قوله ع من عرف نفسه فقد عرف ربه من ان معرفته بعد الفنا كل ما هو له انه ليس لذاتها فاندرج هو معنى قوله ع كشف سبحات الجلال من غير اشارة فيكون الباقي بعد كشف السبحات والاشارات انه هو فهو بيانا وشهادة وصفا ليس كمثله شيء فمن عرفه فقد عرف سبحانه ان الشيء لا يعرف الا بوصفه وذلك هو وصفه تع الذي خاطب عليه مكافحة والمراد الاشارة بقوله ع لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها فاذا كانت بعد كشف سبحاتها من غير اشارة هي وصف الله تعالى نفسه لعبده وجب ان يكون ذلك الوصف ليس كمثله شيء ولو كان الشيء من الاشياء مثله لكان يعرف به الله سبحانه وهو سبحانه لم يعرف بشيء من خلقه مثلا لو كان ذلك الوصف مثل البياض والحال ان الله سبحانه قد وصف نفسه به لعبده لعرف الله بالبياض تعالى الله من مشابهة شيء من خلقه علوا كبيرا وقد اطلنا الكلام في هذا المقام مع هؤلاء لمسيس الحاجة اليه في هذا الزمان وان كان العاقل تكفيه الاشارة والجاهل لا ينفع بالف عبارة

**قال المشعر السابع** في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجردة عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة وكل ادراك فحصوله بضرب من التجرد عن المادة وغواشيها لان المادة منبع العدم والغيبة اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هي اشد براءة من المادة فهي اصح حضورا لذاتها فالمحسوسة على ذاتها ثم التخيلية على مراتبها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقلة لذاته ومعقولة لذاته بل عقل وذاته مبدء كل فيض وجود فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا

**اقول** اخذ المص بعد اثبات الوجود وصفاته واعتبر اولا العلم لترتب الطبيعي عند بعضهم تقديم تعريف الحيوة لترتب العلم عليها ولعله انما قدمه لكثرة الكلام فيه ولانه مستلزم للحيوة والحاصل الخطب في هذا سهل فقال انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما المسئلة الاولى فظاهرة واما الثانية فكونه يعقل الاشياء فلا شك فيه واما كونه كذلك بذاته فهو محل الكلام فنقول اولا ما معنى ان ذاته عاقلة للاشياء ثم هل هي فيها اي في ذاته بان تكون الاشياء في ذاته ام معنى ان ذاته عاقلة للاشياء في امكنة حدودها وازمنة وجودها وربما يتوقف بعض هذه المسئلة على معرفة مسئلة فينبغي تقديم ذكرها وبيان بعض حالاتها ولو على نحو الاقتصار وهو ان العلم هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه هو وبعضه غيره اقوال ثلثة فقيل العلم عين المعلوم للزوم المطابقة للمعلوم والاقتران والوقوع ولو غايره لزم مع تعدد المعلوم اتحاد العلم وهو مناف فيلزم الجهل في العلم وذلك كما اذا قلنا ان العلم بالبياض هو العلم بالسواد فان لزم المطابقة كان في احدهما جهلا لانه اذا طابق البياض لم يطابق السواد وبالعكس ان كانت جهة المطابقة من العلم واحدة سواء كانت في ذاته ام لا والا فننقل الكلام الى كل من الجهتين ولا يمكن ان الشيء الواحد يطابق ضدين الا بجهتين وفي كل منهما يعتبر الاتحاد مثلا الهواء انما يطابق النار بجهة الحرارة التي هي حرارة النار ولا يطابق يبوستها ويطابق الماء بجهة الرطوبة التي هي رطوبة الماء ولا يطابق برودته على ان العلم بنمط واحد فاذا ثبت الاتحاد في الصورة العلمية كما اذا قلت ان صورة العلم بزيد هي بعينه معلومة للعالم ولا يجوز ان يكون معلومة بصورة اخرى والا لزم الدور او التسلسل فيجب ان تكون معلومة له بنفسها ومن قال باتحاد العلم بالمعلوم خاصة فرق من غير فارق لما اشرنا اليه من المطابقة والوقوع والاقتران اللاتي لا تتحقق الا مع الاتحاد واستناد ذلك على من زعم امتناع مطابقة الشيء لنفسه ووقوعه على نفسه واقترانه بنفسه اشتباه ضعيف لان حقيقة الامور الثلثة انما تكون على اكمل وجوهها حقيقة اذا نسبت الى نفسها اذ حصولها في غير نفسها انما هو ببعض كل منها البعض كل من الاخر مثلا لا يتحقق الاقتران في شيء لاخر بكل جهة في كل حال دفعة واحدة وكذا الوقوع والمطابقة الا مع الاتحاد ولا ثبت فيها المجاز فقد تبين حكم الاقوال الثلثة الاتحاد والمغايرة والاتحاد في بعض و

بعض ولحوق الاتحاد مطلقا على نحو ما بيّنا في شرح رسالة العلم التي وضعها الملا محسن لانه علم الحق فراجعها ان لم يتبين لك الحق هنا فاذا
ثبت ان العلم عين المعلوم امتنع ان تكون الاشياء في ذاته تعالى او صورها او معانيها والا لكانت الحادثات في ذاته وحيث كانت الاشياء الا الحق
لها ولا وجود لها ولا ذكر لها الا في الامكان وكان العلم بها هو عينها وجب ان يكون ذلك العلم اشراقيا نسبيا يوجد بوجودها لانه هو فان قلت
يلزم ان يكون تعالى قبل وجودها على هذا التقرير غير عالم بها قلت ما تريد بوجودها المذكور في السؤال هل هو الوجود الكوني ام الوجود الامكاني
فعلى الاول هو عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها كما في الحديث عنهم عم ويكون قوله بعد كونها له معنيان احدهما بعد فنا كونها والثاني بعد
حال كونها وهذا العلم هو الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء كونه منه وعلى الثاني هو عالم ولا معلوم فلما احدث امكاناتها
وقع العلم الاشراقي على المعلوم الذي هو نفس ذلك الواقع وقولنا عالم هو ذاته وح لا معلوم فالعلم ذاته تعالى وذاته لا تقع على غير ذاته فالواقع
غير ذلك العلم وانما الواقع الفعلي الاشراقي النسبي الذي لا يوجد قبل ما ينسب اليه ولا بعده وانما يوجد معه لانه هو هو ولا يلزم من عدم العلم
بما ليس شيئا جهل لان الجهل انما يلزم اذا وجد شيء ولا يعلمه الا ترى انك اذا لم تكن في يدك شيء وقلت انك لا تعلم شيئا في يدك لا يلزم منه جهلك
وانما يلزم منه علمك اذ لو ادعيت شيئا في يدك ولم يكن فيها شيء لكنت جاهلا فافهم المثل فلا يلزم التجهيل الا مع نفي العلم اذا وجد المعلوم
ولقد قال تعالى في كتابه قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض وقال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول فاخبر تعالى
بانه لا يعلم له شريكا في السموات ولا في الارض ولا يلزم من نفي علمه بالشريك تجهيله لعدم وجود الشريك وانما يلزم ثبوت علمه فافهم واعلم ان
العلم المتعلق بالمعلومات الحادثة سواء قلنا انه نفس المعلوم على المعنى الذي ذكرناه سابقا في التعلق والمطابقة والوقوع ام هو غير المعلوم ام
بعضه متحد وبعضه مغاير كما مر حادث سواء قيل انه نفس المعلوم ام صورة المعلوم لانه على تقدير انه صورة المعلوم فهو الكتب الالهية كاللوح
المحفوظ والواح المحو والاثبات وسائر الخلق اذ كل شيء عالم بنفسه وبما امثال غيره بنسبته وعلى فرض ان العلم صورة المعلوم الا انها تكون
معنى صورة المعلوم كينونته على ما هو عليه مط وعلى المغايرة تكون الصورة مثل العلم بحالة ادراك الشيء المنفصل مثلا اذا رايت زيدا يصلي
في المسجد ثم غبت عنه او غاب عنك كان علمك به هو صورة الرؤية حال الصلوة فلو انه بعد ذلك مات او نام لم تعلم منه الا حالة انه يصلي
لانه شبحه ومثاله قائم في المسجد يصلي الى يوم القيمة فكلما اردت ان تذكره التفت بمرآة خيالك الى مثاله الذي هو في غيب المسجد غيب ذلك
الوقت فتنتقش صورته المنفصلة في مرآة خيالك فذلك علمك بخصوص تلك الحال لا تعلم من زيد غيرها حتى تشاهده في حال اخرى برؤية
او سماع اخبار او غير ذلك فتنتقش صورة اخرى هي علم بحال زيد الاخرى وهكذا والحاصل انه ليس عندك من العلم الصوري الا صورة ما انطبع
في خيالك من صفة ذات المعلوم وتلك الصورة منفصلة لانها غير الصورة المتصلة بل لانها تتغير في خيالات المتصورين بالكبر والصغر و
اللطافة والكثافة والاستقامة والاعوجاج وغير ذلك فالعلم المتعلق بالحوادث حادث ولو قلت هو في الازل عالم بها في الحدث
كان صحيحا واما ما قلنا ولو قلت هو عالم بها في الازل لم يصح لاستلزامه كونها في الازل وهو ممتنع لانه ذاته عز وجل فاذا اثبت بالعبارة
الصحيحة اعني انه عالم في الازل بها في الحدث كان العلم المتعلق بها المطابق لها الواقع عليها حادثا بحدوثها على القول بالمغايرة او حادثا بحدوثها
لانه هي وهذا المعنى اشار اليه ابو جعفر بن محمد عليهما السلام كما تقدم في قوله عم كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع
والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على
المبصر والقدرة على المقدور الخ فهذا الواقع ليس هو العلم الذي هو ذاته كما توهمه بعض من لم يعرفه تبارك وتعالى لانه لو كان الواقع هو العلم الذاتي لكان
الذاتي قد وقع على المعلوم او نفس المعلوم على الاتحاد وذلك لا يقول به عارف بالله ونقول للقائلين به الذين يأولون الوقوع بالظهور مثلا
لو كان الواقع على المعلوم حين وجد المعلوم هو العلم الذاتي لزم الحدوث لانه ان كان هو الذات اختلفت حالتاها لانها قبل حدوث المعلوم لم تقع وبعده
وقعت ومختلف الاحوال حادث وان كان غير الذات لزم تعدد القدماء والدليل القطعي دال على حدوث المتعلقين مع فرض التعدد كما هو مقتضى ادلة
التوحيد فلا بد ان يراد بالوقوع المعنى الفعلي اي الفعل او المنسوب اليه من اثاره وهو المراد بقولنا العلم الاشراقي هو الحضوري والحصولي ومعنى

العلم

ان العلم حاصل للعالم او حاضر يعني حصول المعلوم وحضوره الذي هو ذات المعلوم فالعلم هو الكتابة اي كتابة المعلوم سواء كان المعلوم ذاتا او صفة
ولا تعقل حيث لا معلوم فانه اذا لم يوجد المعلوم فاي شيء يكتب اذ لا تعقل الكتابة بحيث لا توجد الكتابة فالعلم هو المكتوب في المكتوب نفس المعلوم
والى هذا اشار تعالى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وبما ذكرنا من المثل تعرف معنى
هذه الاشارة فان زيدا المتأصل في المسجد يوم الاثنين صلوة الظهر كتبت الحفظة عليه تلك الورقة من اللوح المحفوظ واذا انكشف لك
قرأت تلك الكتابة وان كنت اعمى وهو انك رأى بخيالك مثاله شخصه وصورته في المسجد يوم الاثنين يصلي صلوة الظهر كما ذكرته لا تقرء غير المكتوب
مثل ما اذا كتبت لك في هذا الكتاب لا اله الا الله لا اله الا هو فانك كلما نظرته لم تقرء الا خصوص هذه الكتابة وهي لا اله الا هو دائما فكذلك المثال و
الذي تراه هو علمه فعلمك بعلمه يعني صلوته في ذلك المكان وذلك الوقت هو ما يتخيل خيالك مكتوبا في صحيفة اعماله باعماله فعلمك عين تلك الكتابة
التي هي عين صلوته فافهم فقد كشفت لك من الاسرار ما لا يعرفه الا من يعرف مراد الائمة الاطهار عليهم السلام من تلك الاخبار فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين
لله رب العالمين مصليا على محمد واله الطاهرين وقول المصنف اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وما هو كذلك
فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة صحيح ليس فيه اشكال وقوله وكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها
الى قوله ثم التخييلية على مراتبها ثم العقولية كذلك يعني انه صحيح في المعنى والعبارة وان كان قد تحصل فيه بعض المناقشة الا انها ترجع الى الاصطلاحية
واللفظية واما قوله واعلى المعقولات فالعبارة ليست صحيحة لانه عز وجل لا يدخل في هذا اللفظ بوجه وان اريد بمتعلق العبارة العنوان اذ لو اريد
العنوان لم يحسن ايضا لانه وان كان محدثا ومخلوقا لم ينظر اليه من هذه الحيثية والا لم يعرف به الله سبحانه وكذا المعقولية اذ لا يعرف الله عز وجل
بالمعقولية ليصح في العنوان الذي هو الاية والدليل والاثر فالتعبير بالمعقولية ليس بصحيح وقوله اقوى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود
ايضا ليس بصحيح بنحو ما ذكر وقوله فذاته عاقل ومعقول ذاته باجل عقل فيه ما قلنا من التعبير بعاقل ومعقول وعقل اذ عبارات اهل الحق عليهم السلام
يتحاشى عن امثال هذه العبارات لانها وان كانت مجازا في الاستعمال الى التعريف والبيان الا انها قد توهم ما لا يجوز على الصانع سبحانه وتعالى ولهذا لا
توجد في كلماتهم (ع) وقوله وذاته مبدء كل فيض وجود ليس بصحيح لان مبدء الفيض والجود انما هو فعله وليس قولنا ان فعله مبدء الفيض معنى ان الفيض
من فعله لانه بط اذ المفعول لا يتقوم بالفعل تقوم ركنيا بان يكون المفعول مركبا منه كما لا تكون الكتابة مركبة من حركة يد الكاتب وانما
هي اثره يعني ان الفيض والجود احدثهما الله سبحانه بفعله لا من شيء اي لا من فعله ولا من غيره فالاشياء اثر فعله بمعنى انه تعالى احدث العنصر الاولي للاشياء
اي لا من فعله ولا من غيره فالاشياء اثر فعله بمعنى انه تعالى احدث العنصر الاولي لا من شيء وهو الحقيقة المحمدية (ص) فكان ذلك هو الحادثات
وقوله فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا هذا بط الا على ما قلنا بانه سبحانه يعلم جميع الاشياء في امكنة حدودها وازمنة
وجودها وكما عبرنا عنه بقولنا هو عالم في الازل بها في الحدوث لا بمعنى انه عالم بها في الازل لان هذا المعنى بط لاستلزامه لها في الازل وانما العلم
الازلي الذي هو ذاته عالم ولا معلوم يعني غيره في الازل فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والقوم انما قالوا ذلك لان
الاشياء كلها عندهم في الازل بنحو اشرف وانا اول الجاحدين لهذا والحاصل ان علمه الذي هو ذاته في الازل الذي هو ذاته عالم بنفسه لم يتعلق في الازل
بشيء غير ذاته وما سوى ذاته من المعلومات فهي في الامكان وهو تعالى عالم بها في الامكان فالتعلق في الامكان وقولنا ان كلامه هذا بط في قوله
فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا لانه هو واتباعه يريدون بذلك انها في ذاته اما بصورها العلمية التي في علمه الذي هو ذاته
او بكونها كامنة فيه معدومة العين بالفعل موجودة بالقوة على نحو ما نقلنا عنهم سابقا في الكلمات المكنونة للملا محسن ره من ان ما
يكون بسيط الحقيقة كل الاشياء منها الكمون ويعبرون عنه ان كل شيء كان في ذاته بنحو اشرف لان الوجود اذا جرد عن كل ما سوى ذاته حتى عن
التجريد اتحدت بحقيقتها التي هي صرف الوجود الذي لا شوب فيه وقد ذكرنا ما يدل على فساد هذا الاعتقاد بما فيه الصواب والرشاد لما بنوا اعتقادهم
على انه يعلمها في الازل لزم ان يكون معها في الازل المستلزم لمفاسد كثيرة فاجابوا عن تلك المفاسد بانه لم يفقدها في حال من الاحوال لانكاره
عنهم (ع) انه تعالى لم يكن خلوا من ملكه ويجب ان يكون في ذاته بنحو اشرف يعني حصولا جمعيا وحدانيا لا يلزم منه كثرة كما قال هنا عقلا لا كثرة فيه اصلا

وقد بيّنا أنّ معنى لم يكن خلوا منه لكنه لم يفقد ما بدا في مكان الملك لا في ذاته كما أنّ الشمس لم تكن خلوا من شيء من أشعتها في مكان من الملك التي أي في ذا
الشمس في رتبة الذات لا شيء غير الذات فلم يكن فقد الذات إذ لا شيء غيرها ولا ذكر لشيء في ذاته لا أشياء مذكورة بما هي به شيء كل في تلك الرتبة
أي الذكر الأول فكل مذكور فله وجود ما بذكره قبل أن يحصل له وجود ما فأي شيء يذكر به فهو تعالى لم يفقد شيئا مما سواه وخلقه كل في محل حدّه
ورتبة وجوده وأما أنها فيه بنحو أشرف فقد قلنا سابقا أن فرض أنه تعالى كان يعلم فيه شيئا غيره جاء الفساد الأعظم وإن لم يعلم فقولكم بنحو
أشرف فساد بعد فساد وأما الحصول الجمعي ففيه أنه إن كان حصول غير ما سوى الذات المقدسة فهو الفساد الأعظم وإن لم يكن حصول أصلا فهو
الفساد الثاني على أن قولهم لا يلزم منه الكثرة مثبت للكثرة إذ لا يقال في أحدية الذات والمعنى من حيث الأحدية المطلقة لا يلزم منه الكثرة يعني
أنه إنما يقال ذلك في الشيء المتعدد المتغاير بما يقتضي الكثرة لولا الحكم المفروض الحكمي ثم إن مجرد القول بنفي الكثرة في الكثير حال الكثرة تناقض لا
ينطبق على متعلق القصد والإرادة إذ لا ينفي الكثرة مع وجودها القول بنفيها كما لا يثبتها مع انتفائها القول بثبوتها فافهم **قال**
ثم إن كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض من عند الله وهو أن كل صورة إدراكية
ولكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للعاقل لها شيء واحد بلا تغاير بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو من الوجود
لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك وإلا لم تكن هي هي **أقول** أما قوله إن كل صورة إدراكية إلى قوله فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان
فائض من عند الله فهو غلط ولم يفض منه شيء من عند الله وإنما فاض من عند غير الله لأنا قد بينا أن الصورة وإن أنكروها انتزاعية لم ينكر الانتزاعية
أن منها ما هو انتزاعي ووجودها مسبوق بالمنتزع منه فلو اتحد وجودها مع وجود عاقلها لزم أن يكون وجود عاقلها مسبوقا بوجود غيره ويتوقف
أو يكون وجودها سابقا على وجود ما انتزع عنه وهو باطل وبيانه بيّنا سابقا ومطلق الاتحاد بجميع وجوهه سواء كان اتحاد موجود بموجود أو
وجود شيء بوجود آخر فيكون الموجودان موجودا واحدا أو الوجودان وجودا واحدا كما سيذكره هو وغيره وإن ذلك محال إلا إذا انقلبت حقيقة
أحدهما إلى حقيقة الآخر وهذا في الواجب مع الممكن محال وسواء كان اتحاد مفهوم بمفهوم آخر فإن المغايرة تنافي الاتحاد وسواء كان الموجود مفهوما
عقليا أو مهية كلية لأن الموجود إذا صار بالتعقل مفهوما عقليا إنما يعرض للعاقل حين التعقل والتعقل معنى فعلي مبدؤه حركة عقل
العاقل وصورة المعقولة لا تتحد ومبدأ منشأها فلا تتحد بالعاقل بل لو قيل بالاتحاد فإنما تتحد بالتعقل الذي هو فعل العاقل والفعل
ما يغاير للفاعل حادث مع حدوث المفعول ثم ما انتزعت منه الصورة المعقولة هو الموجود الخارجي هل هو معقول بموجوديته الخارجية أو ليس
بمعقول فإن فرض أنه معقول بموجوديته الخارجية العنصرية الزمانية كان مع فرض اتحاده إما أن يكون في محل عاقله أو عاقله في محله
أو لا يعقله إذ المفروض أن المعقول مفهوم عقلي والموجود الزماني ليس معقولا والفارق بينهما متحكم فإن كان في محل عاقله ما كان عنصريا زمانيا
بل الموجود العنصري الزماني في هذه الحالة أزلي وإن كان عاقله في محله كان الأزلي عنصريا زمانيا بل الموجود العنصري الزماني في هذه الحالة أزلي
وإن كان عاقله في محله كان عنصريا زمانيا وإن لم يكن معقولا إلا المفهوم منه لزم الجهل بالموجود وأما اشتداد الوجود وقوته واستكماله فإنما
يعقل في الحادث وأما القديم تعالى فلا يصح فيه ذلك ودعوى أنه حاصل في أزله فلا تصح على قول الحق لأن المعقول ليس في الأزل والتعلق به إنما يكون
حين يكون وإلا لزم أن يكون إما أنه عالم بشيء معه في أزله وقد قال كان الله ولا شيء معه وإما أنه يعلم ما ليس شيئا وهذا جهل محض لا علم وإما أن
يكون عالما بها في أماكن حدودها وأزمنة وجودها هذا حق ولكن لا يكون العاقل عين المعقول للاختلاف والمباينة بين الأزل والإمكان وبين
المحدود والمشخص وغير المحدود والمشخص على أن المانع عندهم من اتحاد وجودين موجودين متغايرين ومفهومين متغايرين بأن يصير أحدهما هو
الآخر حملا ذاتيا أوليا يجري في المفهوم العقلي والمهية الكلية مع عاقلهما لأن المفهوم مغاير للفاهم وقياسهم على اجتماع جميع المعاني المتفرقة
في النبات والحيوان في الإنسان بدليل أن النفس إذا تعقلت شيئا تتحد مع صورته المجردة في الوجود بمعنى أن وجودها يشتمل بحيث يصدق عليها ذلك
المفهوم وح يكون عقلها لذاتها عين عقلها له باطل وهو دليلها أما بطلان القياس فمن وجهين الأول أنه قياس الحق تعالى على الخلق وهو باطل باتفاق
العقلاء من المسلمين وغيرهم لم يخالف فيه وعقل الآمر لا يستعمل عقله وليس بعقل والثاني أن الكلام جار في حق الإنسان أيضا فإن النفس إذا تعقلت

بل

شيئاً فإن تعقّلها له من حيث كونه مغايراً فإذن تعقّلت فإنها حينئذ تعقّل أنه غيرها ولو عقلت أنه هي لم تكن عاقلة لشيء غير نفسها فكانت جاهلة به
وكونها عاقلة إن كان بحيثية فقد ثبت المغايرة من جهة الحيثية وإن كانت بغير حيثية فلا معنى للاتحاد إذ الاتحاد إنما يعرض في شيئين
فالصدق المدّعى كذب أما بطلان الدليل فلأن الاتحاد المراد إذا أردتم منه أن اشتداد وجودها بتعقّلها الذات بحيث يصدق عليها نفس أنه
وجود ما هل هو كتاب منا حقيقة وما عندها من الشيء كلمة أو حرف من تلك الكتاب أم أنه قرطاس تطرح فيه الصور المعقولة فيشرق بها ذلك
القرطاس كما يشرق الجدار بما يطرح من الأضواء فيه فيكون على الاحتمال الأول قالنا الصورة جزء مادة الشيء لما بيّنا سابقاً أن الوجود في نفس الأمر
ليس إلا المادة في جميع المخلوقات وأما في الواجب فلا سبيل لأحد إلى معرفة كنهه إذ ليس وجوده كوجود خلقه وعلى الاحتمال الثاني أن استضائته بشيء
من المعقولات الخارجية عند تعقّلها وعلى الاحتمالين فلا بد من اعتبار المميزات عند التمييز بين كل منها ولو مع البسيطة أن طوكثرة المجرد على
زعمهم فلا تطوى الماديات من حيث هي ماديات إذ تعقل المميزات من حيث هي مميزات إنما يمكن من هذه الحيثية ويلزمه اعتبار المغايرة المستلزمة
لنفي الاتحاد واتحاد المفهوم بالوجود من هذا القبيل فإن المفهوم إنما يكون مفهوماً بفهم الفاهم له مغاير لفهم الفاهم لنفسه لاختلاف المفهومين وفهم الفاهم له
والجهتين مع ما قلنا من لزوم جزئيته للفاهم أو لصفته التي بها يشتد وبعدمه تضعف وما أصوب ما قال الشيخ هنا في الإشارات من أن قول
القائل إن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب ليحدث عنهما شيء بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً
آخر قول شعري غير معقول فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متمايزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً وإن كانا
معدومين فلا يصير أحدهما الآخر انتهى ملخص كلامه وقال في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال إن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما
يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم إن يصير شيء شيئاً آخر ولا أعقل أن ذلك كيف يكون فإن كان بأن يخلع صورة ويلبس صورة أخرى ويكون هو مع
الصورة الأولى شيئاً ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل وبقي ما هو موضوعه أو جزء
منه وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئاً آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أيضاً أو معدوماً فإن كان هو
موجوداً فإنهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار الموجود معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم
فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صورة الأشياء انتهى ومعنى ثبوت تصويب ما قوله في الإشارات أنهم إذا قالوا بالاتحاد كان
شيء وهو الصورة المعقولة بالتعقل شيئاً آخر أي عاقلاً وقد كانا متغايرين لأن الصورة صورة زيد الحادث فهي حادثة فإذا تعقلها الواجب صار واجبة
قديمة فيلزم انقلاب الحقائق لأن الحادث صار قديماً وهو باطل اتفاقاً فإن قلت إنه تعالى لم يفقد الصورة فلم تكن حادثة بل هي حاضرة في علمه الذي هو ذاته
قلت إن الصورة إن كانت صورة لزيد فهي غيره تعالى وإن لم تكن صورة له فليست علماً به على أن الاتحاد كما مرّ لا يعقل ولا يعبّر عنه إلا في المتغايرين
والتغاير مناف للاتحاد وهذا معنى ما ذكره في الشفاء من أن ما صار هو العاقل إن كان موجوداً فهما موجودان وإن كان معدوماً فلم يكن هو العاقل
بل هو قد كان معدوماً والحاصل أما قوله فوجودها في نفسها ووجودها للعاقل لها شيء واحد بلا تغاير فهو عندك حق ولكنها موجودة للعاقل لها في رتبة وجوده
لا في رتبة وجوده لأن وجودها للعاقل لها هو وجودها في نفسها ووجودها في نفسها لا يكون في غير رتبته وإلا لم يكن هو إياه وتفسيره لذلك في قوله
بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك وإلا لم تكن هي هي حينئذ في أن جميع أنحاء وجوداتها إنما
تكون معقولة بها ولا شك أن جهة مادية المعقول وزمانيته وعوارضه العنصرية كلها من أنحاء وجوده فإذا كان معقولاً بجميع أنحاء وجوده وجب أن يكون
كل واحد معقولاً بما هو به هو من جميع الحدود والمشخصات وكل ذلك موجود للعاقل بما هو موجود لنفسه كل ذلك مناف للاتحاد بالعاقل بنحو ما ذكرنا
**قال** فإذا تقرر هذا فنقول لا يمكن أن تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لهما الإضافة
العاقلية والمعقولية كالأب والابن والمالك والمملوك وسائر الأمور الإضافية التي عرضت لها الإضافة بعد وجود الذات وإلا يلزم أن يحال إنا إذا انعزلنا
إلى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة وإلا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل
كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلافه هذا خلف وإن وجودها بعينه معقوليتها وإن كانت تلك الملاحظة إياها التي هي تكون مع قطع النظر

الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضائفين وحيث
فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا ان ههنا انا نعقل الاشياء المعقولة لها ولم يلزم من البرهان ان معقولاتها
متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضنا **اقول** قوله لا يمكن ان يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها غلط بل لا يمكن ان يكون
متحدا به لتحقق المغايرة بين جميع مراتب وجود العاقل والمعقول ولا شك ان لها وجودا ولعاقلها وجودا آخر وان اضافة العاقلية والمعقولية
قد عرضتهما وهو المشار اليه بالعلم الاشراقي كما ذكرناه فانه يعرض عند وجود المعقول والمعلوم وينتفي بانتفائه كعروض اضافة الابوة والبنوة
حرفا بحرف وقوله لم يثبت الاتحاد لزم المحال البين صحيح اذ المحال انما يلزم على القول بالاتحاد كما قدمنا بيانه ويأتي فان قوله لانا اذا نظرنا الى الصورة
العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل هل هي في تلك الملاحظة معقولة فيه نعم هي معقولة بتعقل الجوهر العاقل وان
قطعتم النظر عن الجوهر العاقل لم تقطعوا النظر عن تعقله معقولة فان كان اتحاد فمع تعقله لا بجوهره ولو قطعتم النظر عن جوهره وتعقله
كانت اما متعقلة لنفسها ولا شك ان صور هاج متحدة بتعقلها في رتبة لا بذاتها اذ لا تتحقق بذاتها الا نفس ذاتها المدركة بذاتها لا بالتعقل
لانه معنى فعلي لا يتحد الا بها في رتبته وعلى فرض اتحاده فعلى ما ذكرنا ينطبق على احد الاحتمالين بان يكون المراد بالتعقل العقل وانه كتاب معناي
واما غير متعقلة لقطعكم النظر عن متعقلها فجعلكم اياها معقولة بغير عاقل لا معنى له وبعاقل يصح تكوّن نحو وجودها بعينها لعاقلها معقوليتها
حين معقوليتها لا في رتبتها اي رتبة وجودها لا في رتبة ذات عاقلها اذ كل عاقل لا يعقل شيئا الا في رتبة معقوله لا في رتبته كما توهم المص واتباعه
فان الشيء لا يكون مدركا الا بنحو وجوده ولا يوجد الشيء قبل رتبة وجوده وقد ذكرنا هذا المعنى في عدة مواضع من هذا الشرح وخصوصا في مبحث
ابطال بسيط الحقيقة كل الاشياء فراجع فان الله عز وجل لو علمها في رتبة ذاته لكانت مع ذاته ولكنه تعالى عالم في الازل بها في الحدوث ولا يصح
ان يقال انه عالم بها في الازل لما قلنا من انه تعالى لم يكن معه غيره وصفاته هي هو وقوله وان كانت تلك الملاحظة اياها التي تكون مع قطع النظر
الى ما سواه معقولة فيه هذا غير مسلم بان تكون معقولة مع قطع النظر عن عاقل اذ الوجود بعينه لا تلزمه المعقولية الا مع وجود عاقل لها فاما ان تكون
عاقلة لنفسها بنفسها وهنا يتحقق الاتحاد او يعقلها غيرها وهنا يتحقق الاعراض والتعدد فلا يثبت معقولية بدون عاقل عند كل عاقل
وحيث فرضتم وجودها مجردة عما عداها فجاز ان تعقل ذاتها بذاتها ولا يجوز اذا فرضتم انا نعقل الاشياء المعقولة لها ان تكون معقولة لها اذا
كانت غير ذاتها بذاتها ولا يجوز اذا فرضتم انا نعقل الاشياء متحدة مع من يعقلها ولم يقم برهانها الا اذا كانت عاقلة لذاتها فجعل قيام البرهان على
اتحاد عاقليتها ومعقوليتها اذا كانت عاقلة لذاتها بذاتها يلزم منه اتحاد معقوليتها بعاقلية غيرها انما مغالطة محضة وعبارة صريحة مع
الفرق العظيم ومخالفة البرهان ومع شدة التكلف الظاهرة في تحصيل هذا البرهان ومع المغالطة قال انه برهان فانتقض عند الله ومما يشهد
الوجدان انه ليس عند الرحمن ولا بداهة الاذهان واما الاستدلال من قال بانه لو لم يكن وجودها العاقل لها شيئا واحدا لكان تلك الصورة وجودان
احدهما وجودها لعاقلها وثانيهما وجود غير وجودها لعاقلها وهي بحسب هذا الوجود غير معقولة لكن التالي باطل فالمقدم مثله قلت وهذا مسلم
ولا يجديه نفعا ثم قال واذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن المعقول متحد الوجود مع العاقل بل كانا ذاتين متغايرين بان يكون لكل منهما هوية على حدة
وكان الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية او غير ذلك لكان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع قطع النظر عن الآخر لكن التالي باطل فالمقدم مثله
على نحو ما ذكره المص في الاسفار اما بطلان التالي فلما تقدم ذكره عند من انا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن العاقل
فهي حينئذ معقولة وتكون عاقلة الى آخر ما تقدم قلت قد بينا صحة ما ادعى بطلانه من المقدم والتالي قال ثم المفروض اولا ان ههنا انا نعقل
الصورة فاذا لم تكن متحدة الوجود معنا لزم ان يكون لشيء واحد وجودان اذ لها معقوليتان احدهما بالقياس الى عاقلها وهذا مما يحكم بداهة العقل
ببطلانه فظهر وتبين ان كل معقول متحد الوجود مع عاقله وذلك هو المط ومثل هذا البيان يعلم حال الخياليات والحسيات انتهى استدلال هذا
المستدل تبعا للمص قلت واراد بقوله ان لشيء واحد وجودان لكن ان ذلك المعقول معقول للنفس بوجوده فاذا كان معقولا لذات اخرى كان ايضا
معقولا بوجوده فان كان المعقولان واحدا ثم المط وان فرض اثنان فهو ما حكمت بداهة العقل ببطلانه واقول وهذا باطل كما تقدم مع انا نقول

ان يوجد زيد بغير وجود عمرو فاذا عقلا صورة معقولة من خالد كانت الوجودات الثلثة وجود زيد وعمرو وخالد شيئا واحدا وكانت ثلثة
قبل التعقل فهو بيّنا كالأول ولا يصح هذا الكلام بحال الا على القول بوحدة الوجود فان المصنّف اراد ان يسلم له دليله في هذا وغيره
باصل مذهبه فيقول الوجود كله في الحادث وفي القديم شيء واحد بسيط وانما الكثرة نقوش وكثرت بكثرة التعينات فكل الاشياء شيء واحد
هو مراده بقوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يحتاج في جعل العاقل والمعقول متحدا الى هذه التكلفات البعيدة والتعسفات الشديدة
فانها لا تثبت مطلوبه وما ادعوه لا يصلح لشيء من مطلوبهم فانا انما حكمنا باتحاد الشيء بنفسه لانه لم يعقل غيره فلم يخرج بمعرفة نفسه
عن نفسه بخلاف غيرهم فانه انما يعقل الغير والغير انما هو معقول بما هو عليه فما هو عليه انه غيره فهو معقول له من هذه الحيثية سواء لوحظت
الحيثية ام لا فلا بد من عقله بانه عاقل غيره فجهة المعقولية منافية للاتحاد ولا سبيل له الى هذا الاتحاد الا بالقول بوحدة الوجود وهو
عندهم سهل اذ لا محذور فيه الا انه كفر وهو لا يضر عندهم فان التوحيد الايماني معرفة النفس وانكار ما سواها اذ هي المعبود عندهم بدون الخلاف ولهذا
يقول شاعرهم قسما بقائم بانه الصمدية ما استعلى كتبنا جمع صفاته ما في الديار سواي لا بل غيره وانا الحي والحق مع فلوانه افرأيت من
اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون **قال** فظهر
وتبين مما ذكران كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المط وهذا البرهان جار في سائر الادراكات الوهمية والخيالية
والحسية حتى ان الجوهر الحساس منا يتحد مع الصورة المحسوسة لديه ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من المادية التي ... 
اذ كنا فتدبر واحسن اعمال رؤيتك فيه فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضال **اقول** فظهر وتبين مما ذكرنا خلاف ما ادعى
المصنف ومنع اتحاد وجود كل عاقل مع وجود معقوله وقوله وهذا البرهان جار في سائر الادراكات الوهمية والخيالية والحسية يريد به ان
المتوهم يتحد وجوده بالصورة الموهومة والمتخيل مع الصورة الخيالية والحس مع الصورة المحسوسة وهذا من جملة ما ذكروا من تناول برهانهم
حتى انهم اجروا هذا البرهان في المتضايفين وغيرهما وقالوا ليس لاحد المتضايفين وجود بل ليس هنا الا علاقة وربط واحد قائم بمجموع
المحلين اذا لوحظ مع احد المحلين يسمى باسم ومع الآخر يسمى باسم سواء تغاير المحلان والعلاقة كالابوة والبنوة ام اتحد كالمجاورة والمماسة
وقالوا ايضا بمقتضى هذا البرهان يكون الفاعل التام متحد الوجود مع وجود معلوله لان العلية عين وجود الفاعل التام والمعلولية عين
وجود المعلول وكذلك يتحد الحال والمحل في الوجود فاذا علمت ما قال الرضا عليه السلم قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنا لك لا يعلم
الا بما هيهنا علمت على مقتضى برهانهم كان وجود الماء في الكوز هو وجود الكوز ووجود النقدين فيهم هو وجودهم فان الوجود المتحد بمهيته
الوجود المتحد بماهية السواد متحد بالوجود المتحد بمهية الجسم ولا عيب على من يقول ان الوجود في جميع الموجودات بما بينها وحدتها وجوهرها
عرضها غيبها وشهادتها وجود واحد لا كثرة فيه الا في تعيناته الموهومة او يقول بهذه وامثالها فانها داخلة في تلك الجملة واما من يكفر بقول
وحدة الوجود ويؤمن بالله ويعتقد انه تعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه وانه تعالى قديم وكل ما سواه مخلوق خلقه تعالى لا من شيء ولا لشيء
الخلق فيعرف ان كل ما قرره المصنف هو واتباعه بعيد عن سنن التوحيد لان عمدة دليله ان الفاعل التام المفيد للصور العقلية يجب ان يكون عاقلا
لها بذاته فيتحد وجودها بوجوده وهذا كله باطل لا يطابق منه شيء ولا مما يتفرع ويبتني عليه على قواعد التوحيد لان قواعد التوحيد مبنية
على اصول منها ان الواجب القديم عالم ولا معلوم وسميع ولا مسموع وذاكر ولا مذكور وهكذا باقي الصفات الذاتية فاذا عبر عنه بعالم فهو
معنى عالم اي عاقل ولا معقول فلا تعقل الاضافة في صفاته الذاتية ومعنى ما اعتبر الاضافة فيها فالمراد بها الفعلية فافهم ان كنت تفهم فالصورة
المعقولة يستلزم عاقلا لها الا ان عاقلها ليس هو الذات البحت اذ الذات البحت عاقل ولا معقول وانما عاقلها هو الفاعل لها والخالق لها وهو
المثل الاعلى للذات وهو بمنزلة فاعل القيام من زيد والقائم اسم هو اي القائم مصاغ من الفعل والحدث اعني القيام المسمى بالقائم هو محدث القيام
بفعله وهو شبح زيد اول تعينه بالظهور فقولهم يجب ان يكون عاقلا لها بذاته غلط فاحش لان ذاته عاقل ولا معقول والا لكان في ذاته معقول
غيره معه ولو قلت ليست الصورة حال معقوليتها قلنا فاذا هو عندكم لم يعقل غير ذاته فان كان لا يعقل غير ذاته فلم قلتم اتحد بمعقوله وان قلتم يعقل غير ذاته

وهو عقله لذاته فاقنع بان يكون ممازجا للغير على ان الغير يكون معه اذا كان هذا العقل تريدون به العلم فلم قلتم الصورة العقلية خاصة وقلتم
لان الصورة العقلية ليس لها تعلق بالمادة حتى يمكن فيها التغير من حال الى حال فهل تريدون تخرجون التغير من حال الى حال من حيث هو متغير عن
العلم بان يكون معلوما او معقولا والله يقول الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فهذا المتغير من حيث هو متغير معلوم للواجب فان كان بالعلم الفعلي
فذاك وان كان بالعلم الذي هو الذات فان اتحدت معقوليته بما هي معقولة بجهة التغير بالعاقل وجعلته الجهة كان متغيرا بما اتحد به لان جهة الاتحاد
هي جهة ما ثبت به من التغير للعاقل حتى انه لو كان متحركا على الدوام كان معقولا بحركته الدائمة فاذا اتحد بعاقله كان هو وجود عاقله متحركا بحركة
ما اتحد به من حيث هو متحرك والا لم يكن عاقلا له بما هو موجود له فيكون انما هو عاقل له بالعقل الفعلي كما ان الكتابة الحادثة بحركة يد الكاتب
لم تكن مركبة من تلك الحركة ولا متحدة بها كذلك الصورة المعقولة بل والمدركة مطلقا لم تكن مركبة من مدركها ولا متحدة به وهذا ظاهر لمن اطلعه الله
في الاهتداء باياته حيث قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون ويعني المص بقوله ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات فيه فانه قدم ان ما وان كانت اجساما الا انها معقولة
لانها معلومة ومعلوميتها بوجودها الذي هي عليه عند العالم بها وقد قدمنا ان العلم عين المعلوم وهذا حاصل للعالم عند وجود المعلوم
وهو العلم الاشراقي وهو وقوع العلم الذاتي وتعلقه بالمعلوم الحادث عند حدوثه لان الذاتي لا يجوز عليه الاقتران ولا القسمة ولا الوقوع ولا
المطابقة لانه ذات الله تعالى التي لا يجوز عليها ذلك فوجودها وجود ادراكي خلافا لما فهمه المص في قوله ليس وجودها وجودا ادراكيا قياسيا
على الصورة المعقولة بزعمه ان الوجود المدعى اتحاده بعاقله هو عقله لها فنقول ان كان يريد باتحاد المعقول بعاقله اتحاد وجوده العقلي خاصة فلعله
انه نحو من انحاء الوجود لا انه جميع وجودات المعقول فان للمعقول وجودا به هو هو وله وجود به يكون معقولا ووجود هو به نور الله وصنعه ووجه
هو كونه في الاعيان والتمايز بينهما بالاعتبار فقوله المتقدم بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة
لذلك العاقل والا لم تكن هي هي ينافي ما قال قبله كل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة ويلزم هذا ان المرتبط بالمادة والمادة ايضا
ليست مدركة ويؤيد هذا ايضا قوله التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فيحصل من قوله ان المتحد بعاقله انما هو المجرد لان وجود المدرك وجود
ادراكي واما المادة والمادي فلا يتحد وجوده الذاتي بوجود مدركه لان وجوده الذاتي هو المادي وحصوله الوجه فادراكه علامة التجريد فانه من
جملة مدركاته فلا يتحد عنده بمدركه واما نحن فنقول لا يدركها في ازله لانها ليست في الازل وانما يدركها بما هي عليه في كل رتبة من مراتب
وجوداتها بما لتلك الرتبة المدركة من الوجود في وقت وجودها ومكان حدودها وما حصل له تعالى في كل رتبة منها هو علمه بها فيتحد بوجود علمه
ولم يفقد شيئا منها انما الفاقد منها الحضور والغيبة والوجدان والفقدان اشياء بمشيته واما ذاته تعالى فعلم ولا معلوم وسمع ولا مسموع
وقدرة ولا مقدور وبصر ولا مبصر وادراك ولا مدرك وذكر ولا مذكور فاذا وجد المعلوم وقع العلم وكذا باقي الصفات اذ لم يتعلق شيء منها
بغير شيء والسماء والارض وغيرهما من الماديات كل شيء منها مدرك معلوم لله العالم بكل شيء وعلمه بكل شيء من خلقه حضوري وحصولي ولا فرق
بين الحصول والحضور عندنا اذ المراد بذلك العلم هو العلم الاشراقي والمراد به نسبة الموجود الى فعل المعبود سبحانه ذي الكرم والجود **قال**
**المشعر الثامن** في ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما سواه مما هو ماخوذ بنفسه هالك الا وجهه الكريم لما علمت
من ان المهيات لا تاصل لها في الكون وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحوا من الوجود وانه بنفسه مجعول لا بصفة
زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير حيثية كما ان الجاعل
جاعل بالذات بالمعنى المذكور **اقول** ان الموجود الحق الذي لا نقص في شيء من ذاته وصفاته ولا امكان في شيء منه هو الواحد الحق عز وجل
وكل شيء مما سواه فهو هالك بمعنى انه مفتقر الى امر الله الفعلي فانه متقوم به تقوم صدور ومفتقر الى امر الله المفعولي فانه متقوم به
تقوم تحقق اعني تقوما ركنيا وهالك بمعنى انه لم يخلق منه شيء والا لكان ذلك الشيء مع الله في ازله تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ودونه
دون وجهه الكريم يريد ان كل ما سوى الله تعالى فان دون ذاته فعبر بالوجه عن الذات وفيه اشارة الى الاقتباس من قوله تعالى كل شيء هالك الا

وجهه

وجهه وما ذكره احد الوجوه فيها ومنها ان الضمير في وجهه يعود الى الشيء ويصير المعنى ان كل شيء فاصله الذي هو وجهه من ربه مثبت في ام الكتاب باق ببقاء ذلك الكتاب فيفنى الشيء ووجهه باق حتى يخلق منه كما خلق اول مرة منه فقال تعالى كل شيء هالك فان الا وجه ذلك الشيء ومنها ان الضمير في وجهه يعود الى الله والمراد بالوجه محمد واهل بيته الثلاثة عشر معصوما صلى الله عليه واهل بيته الطاهرين فهم وجه الله ومعنى كونهم وجه الله لما اشار احدها انما سموا وجه الله لان اولياء الله يتوجهون الى الله تعالى بهم كما في الزيارة ومن قصده توجه بكم وقوله لما علمت ان الماهيات لا تاصل لها في الكون يريد ان ما سواه هو الماهيات وهي لها الكون وفيه ان الحال ان وجود الاشياء ليست مغايرة للحق تعالى فانها انما ازيل عنها حدود التعينات الموهومة كالماهيات لم يبق الا وجود الحق تعالى لانها متاصلة بخلاف الماهيات فانها لم توجد بنفسها بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه وهذا لا يصح منه شيء لما علمت من ان كل ما سوى الله حادث وهو كل ما وضع بازائه لفظ ما خلا الله عز وجل ومن جملة السوى الوجودات كلها وهي في الحقيقة المواد اذ ليس الوجود الحادث في الحقيقة شيء غير المادة لما قررنا سابقا من ان الوجود هو النور الذي خلق منه القلم واللوح والعرش والكرسي والانسان والمراد به مادتها وقد ذكرنا سابقا ان قولك الانسان حيوان ناطق حد تام جامع لجميع ذاتيات الانسان ولو كان للانسان شيء ذاتي غير الحيوان والناطق لذكروه في حد التام والا لكان حدا ناقصا فحيث اجمعوا على انه حد تام مع انه لم يذكر فيه الا المادة وهي الحيوان والصورة وهي الناطق دل على ان الوجود هو المادة كما قاله بعضهم وهو الحق واما الماهية فهي الصورة وهي مخلوقة من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربه فالوجود خلقه بنفسه يعني لم يخلقه من وجود غير نفسه التي هي من جهة ربه فالفرق بين الوجود والماهية ان الوجود خلق من النور والماهية خلقت من الظلمة فان اراد بالكون في قوله ان الماهيات لا تاصل لها في الكون التكوين بمعنى انه علم لم تشم رائحة الوجود فهو غلط فان حظها من التكوين كحظ الوجود على حد سواء وان اراد به الوجود الذي هو النور اعني الجهة من فعل الله والحصة من امر الله فكلامه صحيح فانها ليست متاصلة في ذلك وانما هي من لوازمه وقوله وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل ليس بصحيح لان وجوده ذاته والجعل انما يكون بالفعل لا بالذات لان الجعل حركة ايجادية باي اعتبار فرض والذات لا تكون حركة والا لكانت فعلا لغيرها فافهم ولا فرق بين التام والناقص بل الجاعل التام اولى بان لا يكون جاعلا الا بفعله والا لكان محتاجا في مفاناة الايجاد الى المباشرة التي هي كمال النقص والافتقار وقوله وان المجعول لذاته نحو من الوجود صحيح وقوله وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة الخ صحيح الا ان قوله والا لكان المجعول تلك الصفة يفهم منه انها هي المجعولة لا غيرها وهذا ليس على اطلاقه صحيحا بل تكون تلك الصفة مجعولة بلا واسطة ويكون المجعول بها مجعولا بواسطتها فافهم اللهم الا ان يدعي ان المراد بالصفة الزائدة صفة ذلك المجعول فانها اذا كانت زائدة اي ليست صفة ذات لا يكون موصوفها مجعولا بها الا على تاويل بعيد لا يكاد يتبادر الاطلاق اليه وقوله فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد فيه ان المجعول قسمان مجعول بالذات ومجعول بالعرض والمجعول بالعرض يراد منه ان جعله مترتب على غيره الا انه غير مجعول حقيقة وقوله بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد فيه ان كونه مجعولا معنى مصدري ليس هو ذاته بل ذاته المجعول نفسه شيء واحد اذ المجعول هو ذاته لا كونه مجعولا فافهم واما انه من غير تغاير حيثية فلان الشيء هو نفسه من غير تغاير حيثية وهذا هو الاتحاد الحقيقي واما مع تغاير الحيثية فلا اتحاد كما يدعيه المص في اتحاد المعقول بالعاقل فانه مع تسليم برهانه القول بقوله يلزمه تغاير الحيثية فلهذا منعنا الاتحاد على فرض تسليم برهانه وقوله كما ان الجاعل جاعل بالذات الخ يريد بان المجعول مجعول بالذات كما ان الجاعل جاعل بالذات ولهذا تشبيه باطل فان المجعول قسمان كما قلنا مجعول بالذات ومجعول بالعرض كجعل الماهية واما الجاعل فهو جاعل بالفعل لان الذات لا يصح ان تكون فعلا لنفسها فلو كانت فعلا كانت فعلا لذات فوقها تكون الذات الفاعلة بنفسها صفة لتلك الذات والحاصل ان المص يتكلم بغير لسان الفطرة بل بلسان التطبع المستفاد من تبديل الفطرة ولهذا قال بالامور المنكرة غير مستوحش منها لانسه بها من جهة التطبع لا حول ولا قوة الا بالله **قال** فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية انما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجودات ثبت وتحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية

موجبة حتى تكون عنده موجبيتها مستقلاً فان الاشارة العقلية احدها مفيضة والاخرى مستفيضة أقول قد ثبت وتقرر بالدليل
القطعي والنظر الذوقي كون الفعل علة بفعلها الابداع بها والا لكانت فعلاً للذات اخرى لان الايجاد والاحداث والافاضة وغيرها مما هو من هذا
النحو نوع من الحركة اي حركة حسية او معنوية وهي صفة فعل الذات اخرى والفعل يحدث بنفسه فلو كان الفاعل فاعلاً بنفسه لتغيرت حالاتها
اذ هو قبل الفعل ساكن وبعد الفعل متحرك ومختلف الحالات والاطوار وقد ثبت ايضاً كون المعلول على قسمين معلول بلا واسطة اي بلا واسطة كالوجود
وقسم معلول بالواسطة كالماهية ودعوى انها غير متأصلة وان الوجود متأصل مبنية على اساس باطل وهو ان الوجود بالحقيقة يقول مطلق
هو الواحد الحق المتعال ونحن قد بينا مراراً ان وجود زيد مثلاً هل هو متميز من الوجود الحق في حال كونه وجود زيد متشخصاً ام لا فان لم
يكن متميزاً كان زيد هو الحق تعالى الله وان كان متميزاً من وجود الحق فهل تميزه بنفسه او بمشخصاته فان كان تميزه بنفسه فهو حادث لا يكون وجوداً
حقاً وان كان متميزاً بمشخصاته كان قبلها غير متميز وبعدها متميزاً فاختلفت حالاته ومن اختلفت حالاته فهو حادث عند جميع العقلاء لا يختلف فيه
اثنان وماهية زيد ايضاً مجعولة وان كانت بواسطة الوجود لان زيداً انما يعرف انه هو بماهيته فان لم تكن موجودة لم يكن زيد معروفاً وايضاً قد دل
الدليل المستفاد من العقل والنقل بان وجود زيد لا يتقوم في الكون الا بالماهية لاتفاق العقول على ان المجعول لا يمكن تحققه الا بجهتين جهة من ربه
وجهة من نفسه فالتي من ربه هو الوجود والتي من نفسه هو الماهية وقال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي
اراد من الدلالة عليه فهي فاذا ثبت بالعقل والنقل ان الوجود بنفسه لا يمكن ايجاده الا بما يتقوم به وهو الماهية ثبت انها موجودة متحققة والا لكان
الوجود الحادث قائماً بذاته واذا ثبت انها موجودة كان الفرق بينها وبين الوجود عند من يدعي الاتحاد غير صحيح فاذا ادعى الاتحاد في الوجود او
دعوى الاتحاد في الماهية لاتحاد الدليل فيلزم من القول بالوحدة مع اختلاف الحيثيات وتباين الجهات والمصنف يلتزم ذلك ويقول طوبى لمن كان
كثرة فهو الكل في وحدته فيلزم ان الوحدة التي اثبتها اعتبارية فرضية كوحدة الشجرة مع تكثر اغصانها واوراقها وثمارها ولا شك في انهم قائلون
بذلك والله يقول ولكم الويل مما تصفون وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم وقوله لانها امور ذهنية غلط لما قررنا ان
الجاعلية والمجعولية كما يكونان بين الوجود والماهيات في الحالين لانه من توسط الانفعال بين الوجود وبينها وبين الماهيات
وكون الماهيات انتزع من انحاء الوجودات لا يخرجها عن حقيقة المجعولية سواء جعلت المنتزع ظلاً كما في المرآة فانه مجعول في الذهن كما تجعل الصورة
في المرآة وهذا هو الحق في غير ذهن جلة الاكوان ام ذاتاً معراة عن العوارض الخارجية كما يذهب اليه المصنف واتباعه فان هذا المنتزع مجعول وهو قبل
الذهن لم يكن ذهنياً ولا شيئاً غير الخارجي لم يكن جاعلاً لنفسه ثم اذا ثبت ان الشيئية الخارجية انما هي موجودة بذلك الشيء الذي يسمونه
ذهنياً لانه شرط تحققها او شرط تكونها فلو كانت ذهنية محضة لم يكن الشيء الخارجي شيئاً اذ تصورك للشيء لا يجعله شيئاً في الخارج
وجاز ان تكون الماهيات اموراً خارجية واما ما في الذهن منها كما في الذهن من الوجود على حد واحد بحيث لم يكن تحقق الوجودات المقيدة في الخارج
بدون ماهياتها ثبت تحققها في الخارج ودل على تحقق شرطها في الخارج حصول الشرط في الذهن كحصول المشروط في الذهن ولا يلزم في الوجود في
الذهن الوجود في الخارج على ان الوجودات الذهنية وجودات ايضاً على فرض كونها ظلية انتزاعية كما ذكره المصنف في الاسفار فاذا ثبت ان الماهيات
هي الهويات حقيقة لانها هي الشيئية كما هو الظاهر في الواقع للشيء هويتان هوية من جهة ربه وهي وجوده الذي هو اثره تعالى وهوية من جهة نفسه وهي
ماهيته التي خلقها تعالى بنفس الوجود كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ثبت ان المجعول هو هوية مباينة لهوية علته الموجدة اياه كما دلت عليه الآيات
التي جعلها سبحانه بياناً للناظرين على الناظرين مما غاب عنهم فقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي
الآفاق ان الكتابة علتها الموجدة لها هي حركة يد الكاتب وهوية الكتابة مباينة لهوية حركة يد الكاتب ولكن هيئة الكتابة مشابهة لهيئة حركة
اليد التي صدرت عنها لان هوية الكتابة المداد المقدر بالهيئة المخصوصة فاذا كانت مباينة في الهوية لهوية علتها القريبة التي هيئتها مشابهة
لهيئتها فكيف تكون هويتها اي الكتابة التي في القرطاس متحدة بهوية الكاتب الذي يروح ويجيء ويأكل ويشرب ويبكي فما هذا الا وسواس الشيطان
ليضل من اجاب دعوته عن طريق الايمان ولا يختص هذا بالمعلولات فان الاشياء الخارجية معلومة ايضاً فيجب ان تتحد هوياتها بهوية العالم بها

[illegible]

او يكون غير عالم بها الا حال تجريدها فحيث تساوت عنده تعالى في العلم بها كانت نسبتها اليه في العلم بها سواء لا فرق بين الوجودات وبين انحائها
وبين الماهيات وبين المنتزعات ظلية او جوهرية مجردة او مادية فاذا اعترف بعدم اتحاد شيء منها بموجده لزمه تغيير المعلومات لكونها منتسبة
النسبة اليه تعالى وقوله ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده غلط فاحش لكن اذا راجعنا ما ذكره
صهره في الكلمات المكنونة انه تعالى فاعل باحدى يديه وقابل بالاخرى وفي النقوش كثيرة والذات واحدة فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه ليس الا هو
انتهى فانه شاء ان يقول فليقل فان العقل لا يمكنه ان يشير اشارة حضورية او حصولية الى هوية معلول الا بلحاظ ان هويته منفصلة عن هوية موجده
سواء نظر الى العلة القريبة ام الى العلة البعيدة ولا يمكنه ان يتعقل الا بكون العلة مفيضة والمعلول مستفيضا او بلحاظ ان العلة ليست علة الا لمعلول
ليس معلولا او بتغاير الحيثية كما قلنا في معنى خلق المشية بنفسها فان كان بهذا الاعتبار كان المعلول هو العلة الا ان ذلك في التحديد لتغاير
الحيثية ومن ذلك ما قررناه سابقا ان المعلولات المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية كالعقول والنفوس والارواح والطبايع جوهريها
فقد قلنا انها قائمة بفعل الله قيام صدور وكذلك غير المجردات القائمة بعللها قيام صدور منفصل عن علتها كالكلام القائم بالمتكلم او بفعله قيام
صدور فانه قائم بالهواء قيام حلول وكالصورة في المرآة فانها قائمة بالشاخص قيام صدور وهي منفصلة عنه لانها هي هيئة صورته القائمة به
قيام عروض وذلك ان مادة الصورة التي في المرآة من الصورة التي في الشاخص وصورتها من صقالة المرآة وهيئتها ولونها ومقدارها وليست
الصورة التي في المرآة متصلة بالشاخص لانها تصغر بصغر المرآة وتعوج باعوجاجها وتلبس لون زجاجة المرآة فهي منفصلة عن الشاخص
مختلفة باختلاف المرآة ولو كانت متصلة لم تخالف ما في الشاخص فهي قائمة به قيام صدور وكذلك الصورة المجردة مثلها بلا فرق ولا شك
ان العقل يشير الى هويات المعلولات القائمة بعللها قيام صدور منفصلة عن هويات عللها مباينة لهوياتها وجميع ما سوى الله عز وجل قائم
بفعله قيام صدور من المجردات والماديات في الغيب والشهادة فيجب ان تكون هوياتها مباينة لهويات عللها ثم من جعلها قائمة بذاته صيانتها قياما
عروض لانها صور علمه الحضوري لذاته وانه فاعل بذاته لا بفعله وامثال هذه الترهات كالمصنف وابناء نوعه جاز له في وهمه من مغالطات ولذا كان
يقول ان هوياتها متحدة بهويته وكثرتها وتغايرها وتباينها في كونها في ذاته لا في بينها وهو مبني على مقتضى حكم الطبع على القلوب عوذا
بالله من سخط الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولهذا قال حتى تكون عنده هوياتها الخ لانه يريد انها في ذاته ولو اراد انها قائمة بفعله
قيام صدور وقد وضع كل واحد منها في مكانه من ملكه تعالى لما قال حتى تكون عنده الخ لانه لا يريد بعنده ملكه وانما يريد به ذاته لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم **قال** نعم له ان يتصور مهية المعلول شيئا غير العلة وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس مهية المعلول بل وجوده لظهور ان
المعلول في حد نفسه بمعنى الهوية مرتبط الذات بموجده متعلق الكون به فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه
وان لجميع الوجودات اصلا واحدا فهو محقق الحقائق ومشيئ الاشياء ومذوت الذوات **اقول** يريد به بيان ما ذكره من ان المهيات
لا تاصل لها بخلاف الوجودات ليرتب عليه دعواه وقد تقدم منا ان المهيات مجعولة كما ان الوجودات مجعولة وان من قال باتحاد الوجودات بموجدها
يلزمه ذلك في المهيات لانها مثلها وقوله انها امور ذهنية يخالف قوله المتقدم في كتابه هذا قال ورؤية في اقول ان تصور الشيء مطلقا عبارة عن
حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والمهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة
بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين انتهى وقد ذكر بعده ان للوجود وجودا ذهنيا كما تقدم وكذا ذكر ذلك في الاسفار فاذا كانت
المهيات الوجود لها وجود عيني اصيل لا يمنعها عن الاتحاد بما قلنا على دعواه ان لها وجودا ذهنيا كما ان الوجود لا يمنعه عن الاتحاد وجوده
الذهني الظلي على انا قد ذكرنا الدليل المعقول انهما معقولة ومجعولة وان الامور الذهنية كلها معقولة لها خارجية تخصيص الوجودات دون
غيرها مع انه قدم ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فاذا خصص الاتحاد بالوجودات كان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لا كلها ويلزم عدم العقل
اذا امكنه تصور مهية المعلول شيئا غير العلة امكنه تصور وجود المعلول شيئا غير العلة ليس بينهما فرق في الاحكام العادية وما سبق فيه
الشبهة والانكار الاثنين مجعولة وكلاهما متحقق فسلمنا له في حكمه على المهيات وعارضناه في حكمه على الوجودات وقوله وقد علمت ان المعلول

بالحقيقة

بالحقيقة ليس مهيّة المعلول جواب الثاني على ان المعلول هو مجموع وجود المعلول ومهيته الخصوص وجوده بل هو بالمهية اولى وقوله فظهر ان المعلول
في حدّ نفسه ناقص الهويّة مرتبط الذات بموجده فيه ما تقدّم فانّ المعلول على قوله هو وجود به فهو بهذا حدّ نفسه ناقص الهويّة ايضا صحيح لكنه غير
مرتبط الذات بذات موجده كالضرب الذي هو معلول ليس مرتبط الذات بالذات التي احدثت الضرب بفعلها وانما هو مرتبط الذات بفعلها
الذي صدر عنه لان المعلول انما يرتبط بما يتقوم به من جنبة بدئه وهي ثلثة اشياء احدها الفعل الذي صدر عنه وثانيها المادة التي تقوّم بها تقوّما
ركنيّا وهي حصّة من امر الله المفعولي اعني الوجود الاولي الذي هو الماء وهو المسمى بالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فانّ وجود كل شيء حصّة
من شعاعها وثالثها اسباب ظهوره اعني الكم والكيف والجهة والوقت والمكان والوضع والاجل والاذن والكتاب فهذه الاسباب
هي حدود مهيته التي هي علة ظهوره لانه يتوقف في ظهوره وتحقق كونه على المهية كما يتوقف الكسر في تحققه وظهوره على الانكسار بل هو آيته
التي جعلها الله عز وجل بلطيف حكمته دليلا عليه كما في الكتابة فانها لم ترتبط في وجودها وتحققها واستمرار بقائها الى الكاتب ولم ترتبط
في وجودها وتحققها واستمرار بقائها الى الا بوجود الكاتب بل بحركة يد الكاتب في الصدور وبالمداد والقرطاس في التحقق والاستمرار وكل وجود
سوى الوجود الحق عز وجل المعتمد على فعله اثر بفعله لا من لمعات ذاته تعالى عن ان تكون لذاته تعالى اثر لان الصفة المخلوق وجه من وجوه اثر افعاله
اذ لا وجود لذاته بل انه تعالى شيء بسيط احديّ المعنى لا تكثر فيه لا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار لا بالحقيقة ولا بالمجاز الا ما اثبته تعالى من معاني
افعاله واسمائها كما سمى محمدا وآله صلى الله عليه وعليهم اسمائه ومعانيه ووجهه وسبيله والمراد بانهم معانيه انهم معاني افعاله كالقيام والقعود
بالنسبة الى زيد فانهما من معانيه اي معاني افعاله وقوله وان جميع الموجودات اصلا واحدا الخ غلط والحاد على المعنى الذي يريد وانما يريد انه
تعالى اصل الايجاد بها بفعله لا من شيء بل اخترع وجوداتها بفعله لا من اصل هو ذاته والا لكان يلد تعالى عن ذلك ولا من اصل هو معه في ازله
غيره تعالى وقوله هو محقق الحقائق ومشيئ الاشياء ومذوّت الذوات حق على ما نريده لا على ما يريده المص لانا نقول انه عز وجل محقق الحقائق
اي جاعل الحقائق اي بقوابلها حقائق بفعله وجعله لا بذاته كما يزعم المص لما قدمنا من انه لو كانت ذاته فعلا لكانت صفة لذات اخرى هو
جاعل الحقائق حقائق لا كما توهموا من انه تعالى لم يجعل الشمس شمسا لان كون الشمس شمسا شيء غير الشمس وهو حادث فيكون مجعولا
ولجاعله اما نفس الشمس او الله سبحانه فليقولوا اما شاؤا وهو مشيئ الاشياء بمشيته التي خلقها بنفسها ثم خلق الاشياء بها لا بذاته
وهو مذوّت الذوات بفعله كذلك وسنلقي هذا امدا **قال** فهو الحقيقة والباقي شؤونه وهو النور والباقي سطوعه وهو الاصل وما عداه
ظهوراته وتجلياته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن في الادعية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا من لا يعلم اين هو الا هو **اقول**
هو سبحانه الحقيقة بلا شك والباقي اي ما سواه شؤونه اي مفاعيله ومصنوعاته الصادرة عن افعاله لا عن ذاته كما توهموا من انها في ذاته بنحو اشرف
كامنة فيه ككمون النار في الحجر مستعدة للظهور عند وجود امر كن فيكون بالامر بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما كانت النار من الحجر بعد الزناد
بل هي اي شؤونه شؤون افعاله يعني مفاعيله الصادرة من افعاله كالاكل والشرب والقيام والقعود الصادرة من افعال زيد فانها هي شؤونه ولو كانت صادرة
عن ذاته نفسه من غير توسط فعل كما توهم او بتوسط فعل لكانت ولادة ولم تكن شؤونا وهو سبحانه النور بمعنى المنور كما او بمعنى الذات التي لم تو
بان انها الظاهر بنفسه المظهر لغيره لان هذا وضع بازاء ما خلقه آية لمعرفته فافهم ان كنت تفهم والباقي سطوع آثار فعله لان السطوع هو النور
المشرق من المنير وليس مشرقا من نفس ذاته بل هو ظهوره اي ظهور الفاعل بذلك الظهور فهو الحقيقة من فعله لا من ذاته والا لصدق عليه انه منه
لان النور اثر والاثر صادر من التأثير فظهوره به كظهور من كان في بيت مظلم فدخلتها وانسلم ثم تكلم الا فقد ظهر لك بكلامه هو على
ما هو عليه من انك لا تراه وانما علمت بوجوده بكلامه صفته بما عن نفسه وصفها في كلامه لا شك ان هذا الظهور انه ظهور فعلي لا ظهور
ذاتي فهذا نقول ان الاشياء تنتهي الى افعاله لا الى ذاته كما قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله السبيل
مسدود والطلب مردود الخطبة وهو سبحانه الاصل لها بفعله كما مر والباقي مما سواه ظهوراته على نحو ما بيّنّا على ما توهم المص بانه سبحانه اصل الاشياء
وهي متفرعة عن ذاته تعالى الله عن هذا الكلام علوا كبيرا لانه سبحانه انما ظهر وتجلى لمصنوعاته هو الاول بين ما هو الاخر وهو الاخر بين ما هو الاول وهو كـ

بعض

بنفس ما هو الباطن وهو الباطن بنفس ما هو الظاهر قال امير المؤمنين عليه السلام لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون ظاهرا قبل
ان يكون باطنا فهي لانه تعالى احدي المعنى بلا تغاير بين صفاته ومراد المص انه كل الاشياء اي انه اول الاشياء واخرها وظاهرها وباطنها كما شبهوا
بالبحر والامواج والنفس بفتح الفاء والحروف والمداد والكتابة والثوب والالوان والماء والثلج ونحو ذلك مما هو قول بوحدة الوجود ونحوه
وفي الادعية يا هو يا من هو بريدانه الحقيقة لكل شيء ليس شيء غيره بمعنى ما اشار اليه قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن فقصد بادعيته
من الدعا يا من هو ان لفظ هو يعنى بها بالذات البحت ليس كما ارادوا لان القائل لم يريد ما ارادوا لانه فسر هو فقال الهاء اشارة الى تثبيت الثابت
والواو الى انه المحتجب عن الحواس فاراد بتثبيت الثابت تثبيته في الاوهام وحيث طلبته وتميزنا فاشار بالهاء تثبيته فيها من غير تمييز يعني
تثبيت معرفة من هو ثابت بذاته في الاوهام من غير تمييز ولا تحديد ولا تكييف بل هو محتجب عن ادراك الحواس وهذا اعلى ما يدل على الاية الدالة
عليه دلالة استدلال عليه لا دلالة كاشفة تعالى عن ذلك كما قال عم في خطبته الدرة الموسومة بالدرة اليتيمة قال وان قلت ثم هو فقد ابان
الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الخ فقد تبين ان هو كلام الله وصف نفسه
به لعباده وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له ويبين حقيقته كما توهم المص واتباعه الذين جعلوا هو الاسم الاعظم لانه اخص جميع
الاشياء وابسطها فهو يدل على الذات البحت تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا لان الهاء في هو لتثبيت معرفة الثابت في الاوهام بغير تكييف فلذا
الحقت بالواو الدالة على الاحتجاب عن الادراك وباقي كلمات الدعا بهذا النمط واما قوله يا من لا يعلم ما هو الا هو فيريد منه انه لما لم
يثبت صفته في جهة من جهات الاوهام ولم يصف نفسه لها بكيف ولا اين ولا متى وانما وصف نفسه لهم وصفا استدلال عليه لا وصفا تنكشف له
وانما الوصف الكاشف له فلا يعلم اين هو فانه تعالى يعلمه ويطلع عليه من احب من خلقه اليه صلى الله على محمد واله فانه بها تنكشف حقيقة معرفته الا
وهو الاسم الاكبر وهو الوصف الكاشف له اي لمعرفته الامكانية واما كنه الذات البحت فلا كاشف لها اصلا ولا تجري عليها العبارات بحال
من الاحوال فلما لم يعرف اين ذلك من ملكه الا سوا من اطلعه عليه قال يا من لا يعلم اين هو الا هو وكل هذا وامثاله في الامكان لما قلنا من ان
الازل لا يسع الامكان ومن هنا قال الرضا عليه السلام صفته تفهيم واسماؤه تعبير كما قال في مستغرب التوحيد فدع عنك حيرة الحيران قال
واياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما هيهات ان هذا يقتضي الاثنينية
في اصل الوجود وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر وانكشف ان كل
ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شانا من شؤون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار **اقول** يريد انا قلنا باتحاد المدرك والمدرك ليس من
حل العاقل والمعقول بالفاعل والا بان امتزج به او استهلك فيه وامثال ذلك لان هذا انما يكون بين الاثنين وهذا لا يكون وانما ذلك المعقول
لانه في الحقيقة انما هو الفاعل وحده وما سواه فهو فطوره وهذا هو معنى ما قاله صهره الملا محسن في الكلمات المكنونة قال ان الاسم الظاهر
بعينه ذات الاسم الباطن والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالاخرى
والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه ليس الا ظهوره فاعتبروا يا اولي الابصار في هذه الاعتقادات الباطلة ثم قوله
قوله فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه كلام قد ورد المص مثله لانه يعترف من تعين الكثرة ونحن انما قلنا بان كلامكم يلزم منه التركيب والكثرة والتعدد
لما ثبت ان الشيء لا يحدث نفسه وانه لو كان كما قالوا لاختلفت حالاته وتختلف الحالات حادث وذلك لان الحوادث كانت كامنة فيه فظهرت كما
قال في الكلمات المكنونة فان الكون كان كامنا فيه معدوم العين لكنه مستعد لذلك الكون بالامر فلما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك فاتصل
في رأي العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل الخ وهذا نص بانه تختلف الاحوال اذ حال كون العالم فيه غير حال الظهور والاختلاف حادث
ثم اذا ثبت الاختلاف كان دعوى الاتحاد لا بد ان يكون اما بالحلول او الامتزاج او الاستهلاك او الاستحالة او الانقلاب او التداخل وما اشبه
ذلك وهذا اذا طلبنا معرفة ذلك بنحو ما بين عز وجل لعباده في قول الحق سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وجدنا
ان مثله في الافاق مثل الكتابة فان فاعلها غيرها وفعلها بحركة يده من مادة صنعها فاقامها بتلك المادة في القرطاس لم تتحد بفاعلها ولا بفعله

بل

ومثل صورة الشخص في المرآة فانها لم توجد قبل المرآة وهي بحسبها في الكبر والصغر والطول والعرض والاستقامة والاعوجاج والبياض والسواد
ولو اتحدت بالشاخص لم تكن متعلقة باختلاف المرآة ومثل الاشعة من المنير فانها لا توجد الا في الكثيف والمنير موجود وجد كثيف ام لم يوجد
ومثل الاصوات المصوتة وجدناه في انفسنا ان الفاعل لا يوجد بدون الفعل وان الفعل مقترن بالمفعول وكل واحد من هذه الثلاثة غير الآخر
فيجب تحقق المغايرة المنافية للاتحاد على نحو ما قررناه سابقا قال المصنف في بعض رسائله على ما نقل بعض المحشين على هذا الكتاب ان التفطن بتوحيد
النفس ومقاماتها الذاتية التشخصية من جعل العقل بالفعل الى حد الوهم والفكر والخيال وهلم جرا الى مراتب الحس جميعا لادراك الحسي كلها موجودة
بوجود النفس جميعا ترجيحا لها على الوجه الجزئي الحصوري يؤيد ما قلنا ويقويها ذكرناه ان هوية المشاعر نفس تشخصاتها ووجودها مباينا لهوية
النفس ووجودها لا انها اعراض قائمة بالنفس كما زعم وبالبدن كما توهم ولا ان تخدم النفس اياها كاستخدام احدنا للخادم والاجير ولا انها جواهر
منفصلة الذات عن النفس ولا ان النفس بحسب مقاماتها العقلية مدركة لهذه الجزئيات ولا ان الحواس هي المدركة دون النفس كما توهم ولا انها مشاركة
في هذه الادراكات بل النفس بعينها العاقل المتصور المتخيل الحاس الشام الذائق اللامس المدبر المحرك النامي الغاذي المولد الآكل الشارب النائم القائم على
وهذا باب من التوحيد ينفتح بمفتاح معرفة النفس على هذا الوجه فتدبر واهتد انتهى واقول ان اكثر كلامه في هذه الرسالة ليس مستقيما وبيان اعوجاجها
يطول به الكلام ولنشير الى شيء منها منه انها اعراض قائمة بالنفس قيام صدور كما مر ونشير الا في انفعال بالآلات ومنه انهما مدركان على سبيل الحكمة
بل النفس مدركة بهذه الاشياء مدركة بالنفس ومعنى هذا على سبيل الاشارة ان كل مدرك انما يدرك بنفسه فما من نوعه لا يدرك ما هو دونه
بما هو من نوعه لا يدرك لما دونه بما هو من نوعه ان كان غير غني مطلق كان لعدم احتمال ما يدركه الادراك اذ لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه
ما انتهى اليه بصره من خلقه كما في الحديث النبوي فجرت الحكمة على ان يدركها بما دون هو من نوعها ان كل شيء بحسبه ان لم يكن غني مطلق فيدرك بالة
بمعنى كون علته حافظة لكونه ولمشاعره لا انه فالنفس تدرك الطعم مثلا بالقوة الذائقة بمعنى ان ادراك الذائقة للطعم ادراك اشراقي للنفس كما
قلنا في كون زيد اذا حضر عندك عالما الى به اشراقيا فنسبته الى وجودك بوجوده ويعدم بعدم حضوره وبالقوة الذائقة تدرك الطعم بالنفس بمعنى ان النفس
حافظة للذائقة ولادراكها واسبابا لحفظ الشاخص للصورة في المرآة فانها تفعل بها الاشياء بحفظ الشاخص لها فافهم فان فهمت ما بينته
وشرحت شربت شربة من حوض رسول الله صلى الله عليه وآله بكف وصيه عليه السلام لا تظمأ بعدها ابدا وان لم تفهم فلا تكذب بما لم تحط بعلمه ولما يأتك
تأويله ولا ترد ما لا تعرف واسمع قول الشاعر اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي يطيع الذي يدري هلكت ولا تدري واعجب من هذا بانك ما تدري وانك
ما تدري بانك ما تدري فالذائقة حال كونها مدركة بالنفس مستقلة بالادراك ما دامت النفس حافظة لها ولادراكها وادراكها للطعم بالنفس
اي بحفظ النفس لذلك اشراقي للنفس يوجد ادراك الذائقة للطعم حال كونها محفوظة ويعدم بعدمها فافهم هذا الترديد فانه لو انحصرت
على اجمالي بقوله ان النفس تدرك بها بالنفس لما فهمت ما اريد وقوله وعندما طلعت شمس الحقيقة الخ يريد به عندما طلعت شمس الحقيقة اي تجلت
الذات بذاتها عنده وعندما تجلت الذات باحدى صفاتها او سطع نورها النافذ في اقطار الممكنات يعني ما كان كامنا في ذاته بالقوة اشرق
وبرز بالفعل عند ورود دام ركن ونحن نعني بمثل هذا الكلام ما اخذ من فعله وما احدثه من مفعول لا تدرك نور الساطع وجوداتها وانفتاقاتها
الى الممكنات بيانية وقوله المنبسط على هياكل الممكنات يريد به ان نور الوجود انبسط على الهياكل ومعناه يصرفه الى مذهبه في جعل الهياكل
اي الماهيات صورا علمية غير مجعولة بجعل نور الوجود ومظهرها في الاعيان ومن جعلها مجعولة بالوجود يجعل الوجود مقوما لها وقد تقدم ذكر اصلاحهم
في الماهية ورددها عليه ورددته عليها بحجة تقومها بها او تقومها به فلا فائدة في اعادته ولا سيما مع كثرة التكرير والترديد لمن سيخ في مذهب
المصنف لعله يذكر او يخشى وقوله ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأنا الخ يريد به انه شأن من شؤون الذات البحت ولمعة من لمعات نور
الازل الحق من ذات العرف ومثل هذا ما تقدم من جعله تعالى كل الاشياء الا ان المصنف اخذ الطمع على الصفات والذي ينبغي له ان يدخلها مع الوجود الممكنة
لانها من الاشياء التي عنده انه تعالى كلها لانها شيء وهي عنده موجود ولا يسلب عنه شيء تعالى ربي وما لك ربي عما يقولون علوا كبيرا وانما الحق
في هذه المسألة ان كل ما يقع عليه اسم شيء من وجود او ماهية فانه شأن من شؤون فعله ولمعة من لمعات نور مفعوله اعني الحقيقة المحمدية على ما نطقت به

اخبار

اخبار العترة النبويّة صلّى الله على محمّد وآله وامّا انّه تعالى نور الانوار فليس على ما يفهم اذ لا يصدر منه تعالى شيء كما توهّم من انّ جميع الانوار رشحات
منه ولقد اخطأ القياس لانّه قاس ذلك على السّراج واشعّته ونحن قد قدّمنا انّ السّراج المرئيّ ليس هو النّار بل هي غيب لا يدرك وهي الحرارة واليبوسة
الجوهريّتان وانّما المرئيّ هو مفعول المنفعل بالاستضاءة اثر عن فعلها لانّ الشعلة المرئيّة من السّراج هي الدّخان المستحيل من الدّهن بحرارة فعل
النّار المنفعل بالضّوء عنها وهي اي الشعلة المرئيّة التي هي بمنزلة الحقيقة المحمّديّة التي هي محلّ فعل الله هي منوّر الاشعّة الواقعة في الجدار فالشعلة
هي المنوّرة لجميع اشعّة السّراج وجميع الاشعّة منتهية اليها قائمة بها قيام صدور وقيام تحقّق ركنيّ فالدّخان الذي هو بمنزلة الحقيقة المحمّديّة
وبمنزلة الحديدة استضاءت بمسّ النّار وهو مسّ فعلها والنّار في حدّ ذاتها غيب لا تظهر الّا بتأثيرها في الدّخان وفي الحديدة حتّى تكون بمنزلة النّار
والاشعّة من الدّخان المستضيء بمسّ النّار واليه يعود فلا تكون الاشعّة من النّار وانّما هي من مفعولها والسّراج واشعّته خلقه الله عزّ وجلّ آية لفعل
الله بمسّ النّار والحقيقة المحمّديّة ص التي خلق الله جميع الاشياء من شعاعها ونورها بالدّخان المستضيء بمسّ النّار كما استضاءت الحقيقة بفعل الله
تعالى ولسائر خلق الله المحدث من الحقيقة المحمّديّة ص باشعّة السّراج فاذا قاس ما ادّعاه على السّراج واشعّته كان مراده انّ الاشعّة كانت كامنة في النّار
التي هي مركّبة من الحرارة واليبوسة الجوهريّتين فبرزت عند ورود كن عليها فكانت موجودة بالفعل خارج الازل بعد ما كانت موجودة في الذّات
بالقوّة وهذا باطل لانّه قاس ما لا يعرفه على ما لم يعرفه **قال** فما وصفنا اوّلا بحسب النّظر الجليل من انّ في الوجود علّة ومعلولا ادّى بنا اخيرا
من جهة السّلوك العلميّ والنّسك العقليّ الى انّ المسمّى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شؤونه وطور من اطواره ورجعت العلّيّة والافاضة الى
تطوّر المبدأ الاوّل باطواره وتجلّيه بانحاء ظهوراته فاستقم في هذا المقام الذي زلّت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام والله
وليّ الفضل والانعام **اقول** يريد انّ ما ذكرناه لك ممّا ادّى اليه الدّليل بالنّظر الكشفيّ اوّلا ادّى بنا اخيرا بقاء على الدّليل بالنّظر الجليل من اي قمع بنا اخيرا
السّلوك العلميّ اي من جهة التّرقّي في مراتب العلوم الالهيّة والمعارف الاحديّة ومن جهة النّسك العقليّ اي التّقى العقليّة اي امتثال امر ربّه فيما تعرّف به
لنا ادّى بنا ذلك الى انّ ما سمّيناه بالعلّة هو الاصل الذي تنشؤ منه الفروع ويتنوّع منه كلّ نوع وانّ المسمّى بالمعلول انّما هو شأن من شؤون ذاته
وطور من اطواره بمعنى انّ الشّأن الذي نريده هنا ليس اثرا فعليّا يعني صادرا من فعله بل المراد بالشّأن طور من اطوار الحقّ سبحانه وتعالى عمّا يقول علوّا كبيرا
وهو اي هذا امّا اوّلا فلانّ دليله ناشئ من كشف نفسانيّ لانّ الكشف يحصل للكاشف من نوع ما جعله مطمح نظره فانّ جمع قلبه وسرّه وظاهره على جهة
عقلانيّة قد شهد الدّين والمذهب الحقّ بنوع تلك الجهة العقليّة يحصل له الكشف عن اسرار تلك الحقيقة من حيث يحبّ الله سبحانه وان جمع قلبه وسرّه
وظاهره على جهة نفسانيّة وقد شهد الدّين والمذهب اي الكتاب والسنّة ببطلانها اعني ببطلان تلك الجهة النفسانيّة يحصل له كشف عن اسرار تلك
الجهة التي هي بمنزلة السّراب يحسبه الظمآن ماء حتّى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفّاه حسابه والله سريع الحساب وامّا ثانيا فلانّ
النّظر الذي ذكر انّه جليل صحيح ولكن جليله لا يسمح جهة الحقّ لمخالفته متعلّقه لانّه قد جمع قلبه على تصحيح انّ الخلق من سنخ الخالق فادّاه كشفه الى ذلك
ونحن لمّا نظرنا في كلام سادات ائمّتنا جمعنا قلوبنا على انّ الخلق ليسوا من سنخ الخالق ولا ظلالا له وانّما احدثهم صانعهم لا من شيء وانّما احدثهم
بفعله اختراعا وابداعا كما اشار امير المؤمنين عليه السّلام في خطبة يوم الغدير والجمعة قال في الثّناء على الله تعالى وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ
كان الشيء من مشيّته فابان عليه السلام بانّ الشيء انّما هو من مشيّته تعالى ولذلك سمّي شيئا لانّه مشاء فان قلت يلزم مثله في قوله ع الله شيء بحقيقة الشيئيّة
قلت معنى محدث صدر عن مشيّة الله تعرّف به لعباده وهو شيء ليس كمثله شيء وهو بمنزلة آيته تعالى التي اراها عباده في الآفاق وفي انفسهم وهو من
المقامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكان هي هو شيء بحقيقة الشيئيّة لانّه انّما يعرف الله تعالى به فلا بدّ ان يجرّده في لحاظ الوجدان عن جميع الاكوان والتكوينات
والاحتياج الى شيء وان تجرّده عن كونه محدثا وان تصفه بحقيقة الشيئيّة لانّك اذا نفيت عنه كلّ ما هو ليس ذاته من المفهوم والمعلوم بحيث لا تثبت
فيه شيئا من انواع الاستفادة من غيره كان كذلك والّا لم يعرف به الله اذ لو بقي فيه شيء من انواع الاستفادة والحاجة الى الغير لم يعرف به الله لانّه
تعالى انّما يعرف بذلك اذ لا سبيل لاحد من الخلق الّا اليه مما ينسبون الى المعبود تعالى لانّه وجههم ووصفه نفسه لهم فافهم وانّما جرى على المصنّف ذلك حتّى
انطبعت نفسه على الكشف المخالف لاغراضه بكلمات اهل الضّلالة واتّبع الذين غيّروا فطرة الله وخلقه فمالت بهم طبيعته التغيير الى ما هم عليه

يحسبون انهم يحسنون صنعا والدليل على انهم لا يكشفون عن حقائق الاشياء على ما هي عليه اعطاءهم النظر على ما يريدونه قول عبد الكريم الجيلاني من
اجلة اهل التصوف وكبرائهم في كتابه المسمى بالانسان الكامل ان شرط التصوف ان يكون على ما يوافق مذهب السنة والجماعة ورد على هذا لو رأيتم
النظر في الكشف الى ما يخالف مذهب السنة والجماعة فتكلفوا صرف توجيهه حتى يطابق مذهبهم وما هذا حاله لا يكون كشفا بل تكلفا
فاستقم في هذا المقام الذي زلت فيه الاقدام بصحيح ولكنه ما استقام فيه كما امر وانما اتبع هواه **قال** في بيان احوال صفاته تعالى وفيه
مشعرا المشعر الاول ان صفاته تعالى عين ذاته لا كما قالت الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما تقول المعتزلة وتبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقيق من نفي مفهوماتها رأسا واثبات آثارها وجعل
الذات نائبة لها في اصل الوجود عند بعض كما في حواشي التجريد **اقول** ان العقلاء من الحكماء والمتكلمين اختلفوا في صفات الله سبحانه
بعد اتفاقهم على انه تعالى موصوف بصفات في الجملة فمنهم من قال انها مغايرة لذاته باعتبار وعين ذاته باعتبار ومثلوا بالقائم فانه زيد باعتبار
ان زيدا هو القائم اذ ليس القائم شيئا غير زيد وهو غير زيد باعتبار انه لو كان هو زيدا لما فارق القيام وهو ظاهر البطلان وهؤلاء بعض
الاشاعرة اصحاب علي بن اسمعيل بن ابي بشر الاشعري ومنهم من قال بمغايرتها للذات وانه تعالى حي بحيوة غيره وقادر بقدرة غيره وسميع
غيره وهكذا وهؤلاء من اتباع الاشعري وممن قال بهذا ابن تيمية واستدل بقول الله سبحانه واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما
تأمرنا وقال لما نزلت هذه الآية قالوا وما الرحمن كل وقت تأمرنا بالسجود لواحد امرتنا بالسجود لله ثم امرتنا بالسجود للرحمن وعنده ان الصفات
مغايرة في المفهوم وفي الوجود الا انها على نحو غير مغايرة الاجسام ولهذا قال الحنابلة يعبدون صنما والامامية يعبدون عدما يريد انهم ينفون
الصفات وانما يثبتون الذات البحت وذات بحت بلا صفات لا توجد وقولهم على الوجهين باطل للزوم تعدد القدماء الثابت بطلانه وقال المعتزلة
اصحاب واصل بن عطا باثبات احوال وهي العالمية والقادرية والسميعية والبصيرية وهكذا من احوال الصفات وقالوا انها ليست اياه وليست
غيره وليست موجودة وليست معدومة وليست قديمة وليست حادثة وهذا القول كالاول في البطلان لانه غير معقول نعم اثبتوا ما لم يعقلوا
وقوله وتبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقيق الخ ومنهم الملا جلال الدواني يريد به انهم نفوا الصفات اصلا ورأسا لان اثباتها يوجب تعدد القدماء
ان فرضناها قديمة ويوجب الاحتياج الى الحوادث ان فرضناها حادثة فينفون مفهوماتها ليتخلصوا من هذين الاشكالين ويثبتون آثارها لان
الذات لا تقع منها الآثار الا بصفاتها ولما كانت الآثار لا تقوم بدون المؤثر جعلوا الذات نائبة مناب الصفات في اظهار آثارها وهذا ايضا
باطل لان الآثار ان كانت للصفات لزم بطلان ان الصفات موجودة وان لم تكن موجودة لم توجد لها آثار اصلا لان وجود الآثار فرع وجود المؤثر ولا
نتصور هذه الدعوى الا على فرض وجود الصفات ثم فقدان وجدت عنها آثارها عدمت الصفات وقامت الذات مقامها وهو ظاهر البطلان وايضا لو
كانت الذات نائبة مناب تلك المعدومات لزم ان تكون الذات غير مؤثرة من وجودها بل بالنيابة عن غيرها ولا يقال ان تلك ليست غير الذات
لانا نقول انها للعلم تفرض من غير الذات لما فرض عدمها مع وجود الذات فهي غير الذات ومثل ذلك كله في البطلان قول سيد صدر نفي
الوجود من الواجب فقط وان الذات البحت قائمة مقام الوجود على جهة النيابة كما ذكر في حواشي التجريد من ان الذات نائبة مناب الوجود
وكل هذه الاحتمالات خارجة عن جادة الاستقامة وقد مر ما يؤيد ما ذكرنا ويأتي ايضا **قال** بل على نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده
تعالى الحق هو عين ذاته وهو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود
واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل كما ان الوجود الممكن عندنا موجود بالذات والمهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا
لها فكذا الحكم في موجودية صفاته تعالى لوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا مهية له **اقول** يوهم كلام المص من نظر اليه انه صحيح لكنه
كالاقوال الاولة في البطلان وان اختلفت جهتا البطلان وسأوقفك على وجه البطلان ان شاء الله اعلم ان وجوده عين ذاته الا ان قوله وهو
بعينه مصداق صفاته لا يصح لانه لو فرض بين الوجود وبين الصفات نوع مغايرة ولو بالفرض والاعتبار لم يكن الوجود مصداقا لها لان
الوجود البحت لا يقبل التغاير ولو بالفرض والتقدير اذ الفرض والتقدير والاعتبار من احوال الامكان ولا يصح شيء منها في حق الواجب عز وجل

بوجه ما وان لم يعرض شيء اصلا بكل اعتبار امتنع فرض التعدد فيه لان هذا النمط اعني الصدق المذكور انما على من شية الله خلقه تعالى لجواز
بين بعض خلقه ولا يجري عليه ما هو اجراه ولا تعتريه بيانات المص وامثاله فتقبلها من غيرهم فنكون كما قال الشاعر قد يطرب القمري
اسماعنا ونحن لا نفهم الحانه لان الصفات الكمالية في الحقيقة ليست شيئا غير الله وكل شيء لا يصدق على نفسه الا بلحاظ مغايرة وهذا لا يتم
الا في الحوادث واما الواجب فليس غيره ولا معه ولا يصدق عليه الفرق بين الصفة والنعت قيل ان الصفة لا تلزم والنعت يلزم وهذا في شيء
القديم تعالى والفرق بين الجمال والجلال ان الجمال نور الذات وقيل نور الجلال والجلال هو حجاب الجمال وقيل حجاب الذات وعلى كل حال فالجمال من
صفة العظمة والجلال من صفات العزة والاختلاف في الاول فقيل جمال الجلال وقيل جلال الجمال لاجل ذلك فقيل الجمال الجلال فهو سطوة
الجلال والجمال نور وبهجة وكل ذلك في الامكان بمعنى الامكان الراجح وبعض في الامكان الجائز وقوله فهي على كثرتها وتعددها ليس بصحيح لانها
انما تكون كثيرة ومتعددة في الامكان اعني الصفات الفعلية باعتبار تعلقها بالامور المتعددة المتغايرة وهي حج لا يصح ان يكون مصداقها
واما في الازل فليس الا هو عز وجل لانه في الازل بلا مغايرة ولا كثرة بوجه من الوجوه وقوله من غير لزوم كثرة لا معنى له الا اذا فرض الكثرة ثم
ينفيها قوله من غير لزوم كثرة كما لو قلنا هذا الشيء مركب من اربعة اجزاء من غير لزوم تركيب فان نفي اثبات التركيب لا ينفيه قولك من غير لزوم تركيب
وقوله فكما ان وجود الممكن الخ يريد بان وجود الممكن موجود بنفسه لا بوجود غيره وقد قدمنا مرارا متعددة بيانا وجود الممكن وانه هو المادة
لا غير في كل شيء بحسبه من الغيب والشهادة وهي لم توجد بمادة غير نفسها والمهية هي الصورة كذلك وهي موجودة من نفس المادة من حيث نفسها وهذا
تاويل قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها والمهية لا تصدق على الوجود بوجه ما لان الوجود كما قدمنا يطلق على المادة والمهية
على الصورة او على الفعل والمهية على الانفعال ولا تصدق الصورة على المادة ولا الانفعال ويطلق على معنى اخر وهو ان الشيء بلحاظ انه نور
الله واثر فعل الله وجود وبلحاظ انه هو مهية ولا يصدق الشيء من حيث انه هو عليه من حيث انه نور الله وصنع الله لانه هو استغنى بنفسه وقوي
جهة انيته وتشخصه وكونه نور الله وصنع الله واثر فعل الله عدم انيته وتشخصه فلا تصدق الانية على عدم الانية هذا بالنسبة
الى نفس الوجود والمهية واما بالنسبة الى ايجادهما فان وجود زيد مثلا احدثه الله بفعله وهو احدث اولا وبالذات بمعنى انه خير مقصود بنفسه
لانه منشا الطاعات ومهيته احدثها الله عز وجل بفعله وهو فعله من الفعل الذي احدث به الوجود مترتب عليه وهو غيره مثل شراء الفرس الذي يكون
اولا وبالذات وشراء الجل للفرس ثانيا وبالعرض لانه غيره وان كان مترتبا عليه لان المهية شر لا يجعل ان يقصد لنفسها ولكن الوجود لما لا يمكن تقومه
بنفسه بدون ضلعه لانه ممكن وكل ممكن زوج تركيبي بمعنى ما تقدم من عدم صحة ايجاده الا باعتبار جهة من ربه وهو الوجود وجهة من نفسه
وهو المهية وبعبارة اخرى لا بد لكل مخلوق من جهتين خلقه فالخلق جهة خلقه هي وجوده وجهة المخلوق هي مهيته قد قال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق
شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون فلما كان الوجود هو المقصود لكنه متوقف
على المهية اوجدها الله ليتقوم بها الوجود لانها منشا المعاصي التي يكون التمكين منها شرطا لتحقق الطاعات اذ لو لم يتمكن المكلف من المعاصي
لم يكن فعله للطاعات طاعة اذ لا تكون الطاعة طاعة حتى يكون المكلف فاعلا لها وهو يقدر على ضدها فاذا ترك المعصية مع القدرة عليها وفعل الطاعة
باختياره صحت الطاعة فكانت المهية وما يترتب عليها احدثها الله ثانيا وبالعرض بهذا المعنى لا انهما احدثا بايجاد واحد كيف وهما ضدان فهيئة
الوجود من هيئة الايجاد وما يصدر عن الوجود من الهيئة لا يصدر عن المهية والا لكانت وجودا كما قلنا في نور الشمس والظل الحادث من نفسه
خلف الجدار اذ لو كان الظل موجودا بنفسه وحده بالنور لكان نورا ولعاد الى الشمس وقولنا ان الوجود وجد بنفسه والمهية وجدت بالوجود
وهو يوهم دعوى المص واتباعه لم نرد به ما ارادوا وانما نريد ان الوجود لم يكن موجودا من وجود قبله بل هو وجود مخترع لا من شيء واما المهية
فهي موجودة من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ما القدر لانه يريد ان الوجود شيء مغاير للمادة كما توهموه حتى ظنوه غير المادة والصورة وهو
حقيقة الشيء ولا حقيقة للشيء غيرها كما بيناه سابقا من اتفاق العقلاء على ان قولك الانسان حيوان ناطق فانه الصورة اين مذهب الوجود
الذي توهموه وانه حقيقة الانسان فان الشيء لا يحتاج في تكونه الا الى اربع علل علتان يتقوم بهما تقوما ركنيا وهي المادة والصورة وعلة يتقوم

بهانه ثم صدوره وهي العلة الفاعلية وهي لا تكون جزءً من المفعول كما لا تتركب الكتابة من حركة يد الكاتب فلا تكون جزءً للكتابة وعلة تكون بعينه
للفاعلية وهي الذاتية وهي خارجة عن حقيقة المفعول اتفاقاً فلا يتركب منها ولا تكون جزءً له فاين الوجود الذي هو حقيقة الشيء اذ لم يكن مادته
ولو اردنا ما اراده من الوجود لوجب علينا ان نقول ان الماهية موجودة بنفسها كالوجود ولكن لما اردنا مخلوقيته من نفسه قلنا انها موجودة بالوجود
لأنه المادة والماهية هي انفعال المادة وقبولها فافهم وقوله فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى مبني على ما سمعت فلا يكون صحيحاً في الحقيقة
وان كان يوهم الصحة في بادئ الرأي عند من لم يقل بقول اهل البيت عليهم السلام ممن عرفوه معناً كلامهم لأنه يريد كما ان ماهية الممكن يصدق على وجوده مع
ان الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود كذلك مفهوم صفاته يصدق على ذاته تعالى مع ان تلك المفاهيم موجودة بوجود
الذات وهذا القول في الحقيقة مثل الاقوال الماضية في البطلان لأنه اذا فرض مفاهيم غير الذات فيما صدقت عليها ولو كانت المغايرة بالاعتبار
وان لم تغاير اصلا امتنع الصدق لا الحمل ولا يتحقق مع الاتحاد المحض وبيان حقيقة ذلك ان المفهوم اما ان يكون محصلا من الذات البحت او من
الاسم الدال عليها او من المفاهيم فان كان من الذات البحت فلا يحصل منها غيرها والا لما كانت بسيطة وبحت وهي لا تحمل على نفسها وان كان من
الاسم الدال عليها فان كان التحصيل على نحو ما يقتضيه حاصل الوضع او العقل لم يحصل من غير الذات وهي لا تحمل نفسها وان كان على غير نحو
ما يقتضيه من الدلالة الوضعية او العقلية فهو اجنبي لا يحمل على الذات وكذا ما يحصل من المفاهيم من نفسه على انا لا نتم ان للصفات مفاهيم
الا انه ليست شيئا غير الذات واما ما نعرف من المفاهيم التي تنسب الى الصفات فانما ذلك فيما دون المشية وكلما تحت المشية فهو حادث وهي
حينئذ معاني افعاله تتعدد تلك المعاني واختلفت بتعدد متعلقاتها المختلفة فالمتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمسموع سمع والمتعلق بالمبصر بصر
والمتعلق بالمقدور قدرة وهكذا سائر الصفات الفعلية وليس وراء الفعل صفات ولا معانٍ ولا اسماء ولا شيء من الاشياء الا الذات البحت
البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد ولا اختلاف ولا تغاير لا في الواقع ولا في الخارج ولا في الاذهان ولا في الفرض ولا في الاعتبار ولا حيثية
كيف لا لم ولا شيء من الاشياء من تضاد او تنقض او تناسب او جهة او غير ذلك لان كل ما سوى الذات البحت من حيث او عين في غيب او شهادة او نفس
الامر او الخارج او الذهن فهو محدث بفعل الله وفعل الله محدث بنفسه ومعاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل كما قلنا وقبل الفعل ليس الا
الذات البحت فما الذي يصدق على الذات البحت سواء ما بعد الفعل وهو حادث بالفعل ام ما قبل الفعل وليس ما قبل الفعل الا الذات البحت ولا يصدق
الشيء على نفسه مع عدم المغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا في نفس الامر ولا بالفرض ولا بالاحتمال فقد ظهر لك ان كلا منهما ليس بصحيح بل الصحيح ان المراد من
عينية الصفات هي ما يبنى على المجاز فيما لا تحسن العبارة عنه وانما نقول انه تعالى احدي المعنى وانما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفا للعباد
بما يفهمونه كما قال الرضا عليه السلام واسماؤه تفهيم وصفاته تعبير وليس شيء مما تدركه الخلائق من صقع الازل في شيء والتعريف تارة يكون بما ظهر
افعاله المفيدة لهذه المفاهيم المتكثرة المختلفة وليس لها مبادٍ في ذاته وانما مباديها في فعله وذلك انه وصف بالعلم لادراكه المعلوم والسمع
لادراكه المسموع والبصر لادراكه المبصر وهكذا والادراك معنى فعلي واما ذاته فانما هي كمال مطلق خارج من جهة الادراك والتقدير والوصف
نصدر بذاته تلك المعاني الفعلية لا يدل على وجود مباديها ومعانيها في الذات كما ان صدور الكتابة لا يدل على كون مباديها من الذات وانما
تنتهي الى حركة يد الكاتب لا الى ذات الكاتب لم تكن في ذاته شيء مما للكتابة علواً الا العلم والقدرة المطلقان والعلم والقدرة الخاصان بالكتابة وجهة
وجود المطلقة العامة وهو عبارة عن التعلق الحادث عند الكتابة يحدث بحدوثها ويرتفع بارتفاعها فلا تصدق الكتابة ولا الصفة التي
تنشأ عنها الكتابة ولا حركة اليد على الذات البحت بوجه من الوجوه وبالجملة فمفاهيم الصفات تصدق على الوصف المسمى عندهم بالعنوان اي
الدليل والاية وعند اهل البيت عليهم السلام يسمى بالوجه بالمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفه بها من عرفه وهي محلته
كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب قال وارکانا لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق
بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك الدعاء ففي هذه الرتبة تصدق المفاهيم المذكورة
على الذات التي هي الوجه كصدق الماهية على الوجود على زعم الخصم والا ففي الحقيقة انما تصدق عليه من حيث انه هو الذات اي الشيء المركب من وجود

نفسه

وماهيته صدق الجزء على الكل لانهما اركان الملك الذات وكصدق الثلج على الماء على حال جموده لان الوجود كالماء قبل جموده والماهية كالثلج فلا يصدق
على الماء الا حال جموده لا قبله وهذا كله في مقام المقامات والعلامات التي هي الوجه الذي اشار اليه سبحانه بقوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان
المفاهيم المذكورة قد تلحظ باعتبار وقد يكون لها ذكر بجهة من جهات التفهيم والتعبير وذلك في رتبة توحيد الجملة وهذا التوحيد وان كان مجزيا
بمعنى انه يخرج المكلف عن حد الشرك الا انه ليس بتوحيد كامل لعدم نفي الصفات فيه اصلا كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام والرضا عليه السلام اول
الديانة معرفته ونظام معرفته توحيده وهذان الحرفان شملا ان توحيد الجملة الذي لا يعتبر في نفي الصفات واما التوحيد الحقيقي الخالص الذي
يعتبر فيه نفي الصفات اصلا بان تعرف انه تعالى ليس له وصف غير ذاته بكل اعتبار ولحاظ لا في الوجود ولا في الوجدان انما هو هو ولا يقع عليه
سوى هو لان الهاء والواو خلقه جعلهما صفة له لاستدلال عليه لا صفة تكشف له ولا يحتاج الخلق في تكوينهم واستمرارهم الى معرفة ذاته
البحت لعدم انتهائهم اليها لمحال ولا الا وجود شيء من الخلق في رتبة هذا التوحيد الخالص قال عليه السلام وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث ففي توحيده هذا انه
لا يجزي اعتبار جهة وجهة وحيث وحيث ووصف ووصف ومصداق ومصداق او صفة وموصوف لا لفظا ولا معنى ولا خارجا ولا ذهنا ولا فرضا ولا نسبيا
بوجه ما وهذا كمال التوحيد الامكاني الذي تتساوى الخلائق فيه قوة وضعفا فالله سبحانه منزه عن ذلك كله سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين فمعنى كون صفاته عين ذاته في توحيد الجملة اعني الرتبة الاولى ان تعتبر [illegible]
والسمع والبصر والحيوة من باب الالفاظ المترادفة لا انها مفاهيم غيرها افاده اللفظ كثيرة متعددة تصدق عليه كما ذهب اليه المص وانما
استفيد الكثرة والتعدد باعتبار تعدد المتعلقات والاثار المختلفة باختلاف القوابل فافهم والا فاسك وارجع الى نفسك وقول المص
تعالى غيره الا ان الواجب لا ماهية له غلط لانه شيء بحقيقة الشيئية هي الماهية وفي الادعية يا من لا يعلم ما هو الا هو فقد اثبت الماهية الا ان وجوده
تعالى ليس على نمط وجود الحادث لان وجود الحادث لا يجد نفسه لا يجد غيره لنفسه وانما يجده نور الغير وهو حقيقة الشيء من جهة فعل ربه
والماهية حقيقته من جهة نفسه واما وجود الواجب فليس مستفادا من غيره بل وجوده هو ذاته فلما كان وجوده هو كان هو عين الماهية اذ لا نعني
بالماهية الا جهة هو فماهيته وجوده بلا اعتبار تغاير بمعنى امتناع التغاير اصلا الا في اللفظ في مقام التعريف كما لو قلت وجوده نفس ماهيته
فتاتي بلفظين معناهما واحد وانما فرق بينهما في الحادث لان وجوده مستفاد من الغير وماهيته من نفسه فاختلفا فامتنع الاتحاد الحقيقي لانه
تعالى وجوده ليس مستفادا من الغير بل هو هو وهذا هو الماهية فاتحدا اتحادا حقيقيا وامتنع التعدد لامتناع الاختلاف لا في الذات ولا في الصفة ولا
في الجهة ولا في الحيث ولا في شيء ما فالواجب تعالى ماهيته وجوده ووجوده ماهيته لا انه لا ماهية له اذ كل من لا ماهية له لا شيئية له فافهم **قال**
المشعر الثاني في كيفية علمه بكل شيء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة وكما ان حقيقة الوجود لما هي مع وحدتها تتعلق
بكل شيء ويجب ان يكون وجود ايطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه تمام كل شيء وتمام الشيء اولى به من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه
بالامكان ومع تمامه موجبا بالوجوب والوجوب اكد من الامكان **اقول** قوله في كيفية علمه بكل شيء فيها احد محذورين اما البطلان او سوء
الادب فالاول ان اراد اثبات الكيفية للعلم فان الكيفية لا تجري على علمه تعالى الا ان يراد به العلم الحادث الذي هو الالواح الكلية والجزئية من
الانسان والملائكة والحيوانات والنباتات والجمادات الذوات والصفات والثاني ان اراد بها التعبير في التفهيم فانه وان جاز الا انه سوء ادب
ان يعبر عما لا كيفية له بالكيفية مع ما في ذلك من الاشتباه على اكثر الناس حتى انهم يستعملون ذلك غافلين عن محذورها لكثرة ما يسمعون
من عبارات القوم بامثال ذلك من غير توحش ولو اشعروا لما نطقوا بهذه فانه ربما يدخل بذلك في قوله تعالى ولعنوا بما قالوا فان القول بالكيفية
في علمه الذي هو ذاته كالقول بانه تعالى جسم او مركب مادة في بنيان الكلام في العلم بكل شيء ثم اعلم ان العلم المبحوث عن كيفيته كما يقول ان اراد به العلم
الذي هو ذاته فهو بحث في اكتناه الذات وهو لا يزداد صاحبه بكثرة السير فيه الا بعدا من نهج الصواب ولا سبيل الى ذلك لا ملك مقرب ولا
نبي مرسل فيجب سد الطريق الى ذلك مطلقا وان كان اراد به العلم الحادث فيمكن البحث عنه والكلام فيه ولكن المص لا يريده بل يريد ما يقول

لاحد من الخلق

تجري

ثبوته الا على طريقة الشيخ ومع هذا لا يريد ما نريد ويريد بالقاعدة المشرقية ضابطة طريقته كما مر من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء اي معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته بل هو في ذاته بنحو اشرف وان العقل وما فوقه كل الاشياء كما ذكره في اول هذا الكتاب بناء منه على ان العقل بسيط الحقيقة ولا يكون بسيطا الا اذا كان غير مخلوق والا فكل ممكن زوج تركيبي ومن اتحاد المعقول بالعاقل والمعلوم بالعالم والمفعول بالفاعل والمجعول بالجاعل وهكذا وانه هذه الضابطة مشرقية اي حصلت له من اشراق واهب النور حين انكشفت له هذه الحقائق التي سمعت بعضها اسئل الله العافية عافية الدنيا والآخرة ومن افراد تلك الضابطة المشرقية ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة ويريد بالحقيقة هنا في الموضعين انه لما تكلم كثيرا على الوجود حتى ثبت عنده انه على ما قرره ارتفع عنه الاشكال على كل حال اخذ يتكلم في العلم في نفسه وما يتفرع عليه من الاحكام قال وكما ان الموجود حقيقة واحدة ومع ذلك يعم في الوجود الحق تعالى اذ في مطلق الوجود كما يريده هو فيجعل تلك الحقيقة الواحدة شاملة لوجود الخلايق كلها فان هذا ضابط ولهذا قال ومع وحدتها تتعلق بكل شيء وهذا باطل ايضا لان الشيء الواحد البسيط انما يتعلق بالاشياء المتعددة بجهات متعددة وتلك الاشياء المتعددة ان كانت مصنوعة لتلك الحقيقة البسيطة كما تعلقها بتلك الاشياء المتعددة بجهاتها غير الذات البسيطة لان تلك مختلفة باختلاف المتعلقات والذات البسيطة لا اختلاف فيها ولو فرض ان الجهات عين تلك الذات كانت الذات مختلفة متعددة وهذا خلف قال ويجب ان يكون وجودا يطرد العدم عن كل شيء يعني تلك الحقيقة التي هي واحدة وتتعلق بكل شيء يجب ان تكون وجودا كانه يشير الى ما قاله السيد صدر الدين في تعريف العلم بانه التي تصدر عنه الوجود يجب ان يكون وجودا ولو فرض ان الذات ما ثبت منها الوجود الحقيقي لكن ما ثبت منها الا احد الوجوهات فلو اخذ احدثت دون الآخر وجودا ثم نقول هذا سوء الظاهر اذا سلمنا انه وجود فهل يطرد العلم بنفسه ام بوجود ليس من ذاته بل محدث الامر فيحتاج ام بوجود من ذاته متصل بذاته ام منفصل ام بوجود من ذاته غير متصل ولا منفصل وليس بينه وبين الذات فصل فهذه خمسة احتمالات فالاول قد ابطلناه مرارا متعددة في هذا الشرح وفي غيره وعند المص صحيح لانه قائل بالسنخ وبالاشتراك المعنوي وبالوجود المطلق كما تقدم والثاني صحيح عند اهل البيت عليهم السلام ولكن المطرود به العدم وجود احدثه تعالى بفعله لا من شيء وهو الحق لان الحق ما حققوه والمص نص على بطلانه بل تبا هو لا باطل على تاليف هذا الكتاب والثالث نريد منه ان لكل محدث منه تعالى جهة من ذاته تطرد عنه العدم بان تكون بوجود الرب وقد تقدم بطلانه لاستلزامه التعدد والكثرة والرابع يبطل لاستلزامه التبعيض والخامس باطل كما تقدم ويصح عند المص كما تقدم من القول بالوجود المطلق واعلم ايضا ان الوجود اذا فرض انه يطرد العدم بنوره عن الشيء الذي يشرق عليه نوره فكيف هذا النور يحرق في العدم الامكاني ولا يحرق غيره من جميع الاشياء وقد قال ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وهذا الحديث الشريف صحيح في ان كل شيء وقع عليه نور وجهه احترق لا انه انما يحرق العدم بل يحرق كل شيء من عدم ووجود لان السوى يمتنع تحققه مع الحق تعالى وانما يتحقق مع احتجابه بعنده في مستظهرات الستر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سئل موسى عم ربه ما سئل امر رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا انتهى وذلك ان ذلك الرجل لما تجلى للجبل بان ظهر له من نوره اشرق عليه فاحترق الجبل وتقطع ثلث قطع قطعة انتهت في الهواء وهو النور الذي يرى من الكوة وقطعة ساخت في البحر فانبثت فيه كالهباء وقطعة ساخت في الارض فهي تهوي حتى قيام الساعة ونور هذا الرجل جزء من سبعين جزء من نور الستر والستر نور نعل الله تعالى فكيف يشرق على ما اي على الشيء شيء منه تعالى ويتجلى اسم او رسم فضلا عن كونه يتحقق بذلك الا ان يجعل شيئيته انما هي لنفس تلك الحصة الواجبة وان تلك الحصة من الواجب اذا وقعت على الشيء طردت عنه العدم وتحققت ذاته بتلك الحصة ولا يكون ذلك الا بين الحوادث بعضها مع بعض واما بين الوجود الحق فلا الا اذا جعل ذلك الشيء من شعاع الذات فالعلم الذي هو ذاته كما يقوله هؤلاء فانما هو عندهم غير مجهول لذاته وانما اكتسبنا ماهيته الوجود فلم يكن مثابينهما الا التركيب هو سهل عندهم فانهم يقولون لا يلزم منه التركيب لانه كثرة في وحدة وقد مثلوا لهذا بالبحر هو واحد ويشتمل على امواج كثيرة كلها موجودة بوجود البحر وبالصوت والحروف وبالمداد والكتابة وبالماء والثلج وبالثوب المتلون بالاصباغ وامثال ذلك وما اعجب هذه الانظار الكليلة تفهم كلاما من غير

فلا متعددة وتلك انها

كثرة وأيّ شيء أكثر من أمواج البحر وأيّ شيء أكثر من تكثّره وكيف لا يلزم انفعال وقبول البحر إنّما تكثّر بالريح وانفعل بها والوجود إنّما هو نحو
الأشياء على زعمهم كالخشب فإنّه شيء واحد ووجود واحد فالنجار يجعل منه السرير والصنم فيها الخشب موجود من غير تغيير وهذه الكثرة في انفعال
الخشب بالتشخّصات المختلفة لا توجب أن لا يكون سريراً ولا صنماً وقد ذكرنا هذا أمراً متعلّقاً بعبارة دليل الحكمة لم أر ذكر شيئاً من دليل المجادلة بالتي
هي أحسن لاستلزامه رفع المقدّمات والقضايا بالوهميّة أو إرادة المفهوم المعنى والرابطيّة وإنّما ذكر عباراته بعينها ظاهرة ومكرّرة مرّة مرّة والله
ولي التوفيق فمن يفقه الله فهم أن لم يطرد العدم عن الأشياء لا يكون لا وجود لا محدث إلا من شيء وأمّا إذا فرض أنّه ترك الحقيقة الحقّة الأزليّة
فإنّه يطرد كلّ ما سواه إلا إذا قيل بكونها فيه كما في الكلمات المكنونة للملّا محسن إنّها صور علميّة غير مجعولة كما في كتاب الوافي سواء قيل بكونها
في علمه الذي هو ذاته أو أنّها أعيان ثابتة لم يكوّنها معلّقة كتعلّق الظلّ بالشاخص فإنّ هؤلاء كلّ شيء عندهم جائز وقوله وهو وجود كلّ شيء وتمامه لأنّه
قبل ظهوره بهذا الوجود عليه بما هو مفهوم مطلق ناقص التحقّق لأنّه مع نفسه أي في نفسه بما هو محض مكان وجواز لا شيئيّة له أصلاً إلا بهذا
وبه تمّ ناقصه ووجب جايزه فيكون هذا الوجود أحقّ بالشيء بأن يكون له منه من نفس الشيء لأنّه به هو إنّما هو مع نفسه ليس شيئاً وإنّما يمكن أن
يكون بهذا الوجود شيئاً وكلامه هذا كسابقه مبنيّ على قواعدهم المتهدّمة عندنا كلّها بما سمعت مراراً ونزيدك بأن نقول إنّ الشيء إنّما سمّي
شيئاً لأنّه مشاء الله عزّ وجلّ كما سمعت من كلام أمير المؤمنين عليه السلام المتقدّم وذلك أنّ الله عزّ وجلّ كان وحده ليس معه شيء ولا فيه شيء وذلك
في الأزل والأزل ذاته وليس الأزل وقتاً ومكاناً حلّ فيه تعالى عن ذلك وهو الآن على ما كان ثمّ خلق المشيّة بنفسها لا بمشيّة غيرها وهذا في
السرمد وهو عالم الرجحان وأمكن بها الإمكان الذي هو محلّ الممكنات والعمق الأكبر وهذا قسمي المشيّة الإمكانيّة وهي ما تعلّقت به من الإمكانات
هو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه وبها كانت الأشياء كلّها ممكنة غير مكوّنة فإذا اقتضت العناية السرمديّة تكوين شيء منها خلقه بمشيّته
التكوينيّة وهي ما تعلّقت به من الأشياء المكوّنة وهي المستثناة في قوله تعالى إلا بما شاء وبها جميع المكوّنات في الأولى وبها جميع الممكنات
قبل تكوينها وبعد تكوينها وفي الحقيقة الإمكانيّة والتكوينيّة شيء واحد وإنّما اختلفتا باعتبار اختلاف متعلّقاتهما فالأشياء حقيقتها
ممكنة في رتبة الأولى مكوّنة في رتبة الثانية فالأعيان الثابتة إنّما هي في الأولى لا في ذاته تعالى عن السوء ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون فإذا أراد
إظهار شيء ممّا في الخزانة الأولى وإنزاله إلى الخزانة الثانية اخترع له مادّة وصورة بالمشيّة الكونيّة وخلقه فيهما فالشيء قبل أن يشاء وجود إمكاني
وشيء وجوده كوني وكلّ منهما مشاء الله عزّ وجلّ وليس الإمكان أمراً اعتبارياً ولا ذاتياً من نفسه منقلباً عن وجوب أو امتناع بل أمكنه عزّ
وجلّ فجعله شيئاً ممكناً ولم يكن قبل ذلك ممكناً ولا مذكوراً لشيء ولا في شيء والشيئيّة المدركة لا تكون إلا بالإمكان أو بالكون وحدث الكون هو
محدث الإمكان وأمّا الحكم على الشيئيّة المدركة قبل التكوين بالمفهوم ممّا احترازاً عن التكوينيّة فهو قشريّ عامّي يصلح أن يتعاطاه السوقة لا
العلماء الذين يصفون أنفسهم بالرسوخ في الحقائق العلميّة فالوجود الكوني والوجود الإمكاني هما الطاردان للعدم وإن كان الطارد في الحقيقة
هو معطيهما إلا أنّه تعالى يطرده عن الأشياء بهما لا بذاته لأنّ الأشياء لا تنال شيئاً في رتبة ذاته المقدّسة مستحيل الذكر والإمكان والتكوين
لا يجري عليه حكم الجواز والإمكان لا في الخارج ولا في نفس الأمر ولا في الذهن ولا في الفرض والاحتمال والاعتبار بوجه من الوجوه بل هو مستحيل عقلاً
ونقلاً لا إله إلا الله وأمّا في الإمكان الراجح فهو راجح الثبوت وفي الكون جائز الثبوت وتمام الشيء الحادث هو وجود الحادث سواء كان إمكانياً
أم تكوينياً فإنّ تمام الكتابة هو مداد الكاتب إذ يكون جوهر جسمها ممّا للكتابة وحركة يده أنّ تمام الشيء هو السبب القريب لا البعيد كقوم
في مثل أقوالهم هذه ينادون من مكان بعيد وعلى ما بيّنّا يكون ما به الإمكان أولى بالشيء ممّا به التكوين لأنّ ما به الإمكان لا يفارقه ويستحيل أن
يفارقه بخلاف ما به التكوين وأمّا أنّ الوجود آكد من الإمكان فإن أريد بالوجود الوجود الذاتي الأزلي فلا يدخل تحت القياس والتنظير حتّى يقال
أنّه آكد من الإمكان وإن أريد به وجوب وجوده عند وجود علّته التامّة فالإمكان آكد منه لأنّ الوجوب بالغير يفارق بخلاف الإمكان فإنّه لا يفارق
الشيء الممكن حال كونه بل هو فيه قبل كونه ومع كونه وبعد كونه على حدّ واحد **قال** فكذا علمه يجب أن يكون حقيقة العلم وحقيقة المعلوم وحقيقة
ولعلّه مع وحدتها علم بكلّ شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها إذ لو بقي شيء من الأشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل

علماً بوجه وجهلاً بوجه آخر وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه راجع الى وجوده

**اقول** يريد ان علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة واحدة ومع وحدة تلك الحقيقة يعني من حيث وحدتها تكون علماً بكل شيء كما ان حقيقة الوجود من حيث الوحدة في هذه الحيثية تكون وجوداً لكل شيء هكذا رأى المصنف وقد ابطلنا دعواه في الوجود كما سمعت قبل هذا وستعلم بطلان رأيه في العلم فنقول علم ائمتنا الله تعالى ان الائمة الهدى عليهم السلام دائماً ينهون عن الكلام في ذات الله تعالى وان الناس آثروا في ذلك الطريق لا يزدادون من الله الا بعداً وفي العلم الا جهلاً وهم قد شغلوا اوقاتهم في ذلك خلافاً فانتهى اهل الحق عليهم السلام عن الكلام في علم الله الذي هو ذاته عين الكلام في ذات الله ومع هذا كله عنونوا كلامهم فيه بالكيفية كما قال المصنف في كيفية علمه تعالى بكل شيء ونحن نتكلم في ذلك بالتنزيه لا بالتمييز والتشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام فنقول اعلم ان المصنف لا يعني بالعلم الذي نتكلم فيه الا العلم الذاتي الذي هو الذات والبحث فيه ممنوع منه لا يفيد الباحث الا جهلاً والقول الحق فيه ما قاله سيد العارفين والعلماء والحكماء المتقنين جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور واعلم ان بيان هذا بحيث يرتفع عنه الريب مما يطول فيه الكلام ولعله في ذلك مع رفضه اعوجاج الافهام ولولا اعوجاج الاذهان من كثرة الاصغاء الى قول كل ناعق لكان بياناً سهلاً في قليل من الكلام وقد مثلت له فيما مضى بما لا مزيد عليه من البيان حتى مجه طبعي لكثرة الترديد والحاصل انه تعالى عالم بكل شيء في مكانه ووقته حين كونه وحين امكانه وليس شيء منها في ذاته ليعلمه في الازل وانما هي مذكورة في اوقات وجودها في امكنة حدودها ولا يصح ان يقال انه تعالى يعلمها في ازله لانه ليس معه شيء منها ولا يصح ان يقال انه تعالى في ازله جهل شيئاً منها في اماكنها ولم يفقد في ازله العلم بها في اوقات وجودها وامكنة حدودها حين كونها وليس معه استقبال ولا ينتظر حالاً من احواله ليقال انه كان لم يعلمها فلما اوجدها علمها لان هذه صفة المستكمل المستفيد من غيره وهو تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها بل نقول انه تعالى حين اوجدها في اوقاتها واماكنها علمها ولم تكن ليطالة حاضرة في ملكه عالماً بها بل علمها حين اوجدها في انفسها وعند خلقه كعلمه بها قبل ان توجد في انفسها وعند خلقه اذ ليس ماض ولا استقبال ولم يتجدد له شيء مما له ولم يتغير احواله فيكون فاقداً وواجداً بل لم يزل في ازله واجداً لها في اوقاتها واماكنها وهذا معنى قول الصادق عليه السلام لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم اي هو عالم لم يتجدد له ما لم يكن حاصلاً له ولا معلوم معه انما هي مع انفسها وهو معها بعلمه الاشراقي ولم يكن معها بذاته وفي الحديث كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان لأن من اختلفت حالاته فهو حادث ومن احتمل الزيادة احتمل النقصان ولو كان له حالة لم يعلمها ثم علمها حين اوجدها كان فاقداً قبل الايجاد وواجداً بعده بل لم يكن واجداً لها في ذاته ابداً وازلاً ولم يكن فاقداً لها في ملكه ابداً وازلاً والعلم الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة اشراقي والعلم الذي هو ذاته علم ولا معلوم لان هذا العلم هو الله سبحانه وليس مع الله غيره كما ان الوجود الذي هو ذاته وجود وليس معه غيره ولا فيه لا بتعلق ولا بانبساط والاعيان الثابتة التي يدعونها المصنف ومن قال بهذه المقالة الشنيعة ليست في ذاته ولا في علمه الذي هو ذاته وانما هي في خزائنه الامكانية التي جعلها ممكنة بعد ان لم يكن مذكورة لا في العلم ولا في الاسم لان كل السوى في رتبة ذاته ممتنع عقلاً وممنوع نقلاً فامكنها بمشيئته الامكانية وهو اول ما ذكر من العلم فانه العلم الاشراقي وهذا اول مراتبه من الاول الى الامكان وثاني مراتبه ما ذكرته من الاكوان وما امكن بمشيئته الامكانية في خزائنه التي لا تنفد ولا تنقص بالامداد ابد الابد ينفق منها كيف يشاء والعلم الاشراقي يوجد بوجودها ويرتفع بارتفاعها بل هو نفسها وحيث وجد فهو موجود عند نفسه وهو عند الله وحيث فقد فهو مفقود عند نفسه وهو عند الله لان ما دخل في ملك الله لا يخرج منه فالعلم الاشراقي لا يخرج عن ملك الله ولا يدخل في ذات الله واول مراتبه الامكان واخر مراتبه اخر مراتب الاكوان كل شيء بحسبه كيف يخرج شيء عن ملكه وقبضته وانما هو هو بملكه الذي هو الامر المفعولي وبقبضته التي هو الامر الفعلي فنحن نقول بقول المصنف الآتي بعد هذا بمعنى مرادنا لا بمعنى مراده وهو قوله فما عند الله هي الحقائق المتاصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال وهي واختلافنا معه في هذه العندية فعنده ان هذا العند هو علمه الذي هو ذاته وعندنا ان هذا العند هو ملكه من الامكان والاكوان ويأتي تمام هذا وقوله اذ لو بقي شيء من الاشياء لم يكن تلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم على ظاهره صحيح لكنه فسره على ما يبطل

اما صحته على ظاهره فظاهرة واما كونه قشريا فلانه انما انما يصح على ظاهر اللفظ ولو كان لبيّا كان ظاهره وباطنه صحيحا مع ان باطنه باطل
كما لا قشرية لان الانه انما يفرض هذا فيما يكون المعلوم غير صادر عن فعل العالم واما اذا فرض انه صادر عن فعله فكيف يفرض انه غير عالم به وهو صنعها
له لا يعلم من خلق ولانه انما يفرض اذا كان العلم مغاير المعلوم واما ما قيل بالاتحاد فما معنى الفرض حينئذ واذا فرض انه مغاير للمعلوم لزم تحققه
تنهدم بها اعظم قواعده واما انه على باطنه فلانه يريد بالعلم الذي ذكره هو العلم الذاتي الذي هو الذات بدون مغايرة من جميع الوجوه وقد
قررنا سابقا انه علم ولا معلوم لان العلم لا بد ان يكون مطابقا للمعلوم ومقترنا به وواقعا عليه فاذا اراد العلم المتعلق بالاشياء هو الذاتي
الذي هو الله سبحانه فان فرضه مطابقا لزم ان يكون مطابقا للمعلوم كالجدار مثلا وان فرضه غير مطابق كان جهلا وكذا حكم المقارن له والواقع
عليه فلا يكون مطابقا ولا مقترنا ولا واقعا والا لزم الحدوث وان لم يكن مطابقا ولا مقترنا ولا واقعا لزم الجهل فهذا معنى ان باطن كلامه باطل
ومثل قوله الذي تكلمنا عليه قوله فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل هو فاسد في صحة ظاهره في بادي الرأي فيما يرد عليه في بطلان باطنه وقوله
وقد مر ان علمه راجع الى وجوده يريد به ان وجوده هو وجود كل شيء وعلى هذا اذا كان هو وجوده بناء على عينية الصفات كان علمه وجود معلومه ووجود علمه وجود
معلومه فلم يبق شيء لم يكن معلوما الا كما لم يبق موجود لم يكن موجودا به وهذا المعنى وان كان في نفسه صحيحا الا انه باطل بما قدمنا من عدم امكان
تقوم الحادث بالقديم اذ لا يجتمعان في مكان لامتناع نزول القديم الى الامكان بذاته وامتناع صعود الحوادث الى القديم بذاته **قال** فكما ان وجوده
لا يشوبه عدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوبه غيبة شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشيئ الاشياء فذاته احق بالاشياء
من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعم حضور كل شيء فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال
**اقول** ربما يتوهم من كلامه في قوله في العلم بغيبة شيء انه فارق بين الوجود والعلم ولكن كلامه بعد هذا وهو قوله فحضور ذاته تعالى هو حضور كل شيء صريح
في الاتحاد الا انه يريد هنا العلم وهو بعينه الوجود وكون العلم هو العلم صحيح وكون الوجود هو الحضور صحيح الا ان الحضور الذاتي شيء واحد هو العلم وهو
الوجود وهو كنهه هو الذات وهكذا الا انه لا يكون حضور كل شيء ولا حضور شيء سواه تعالى سواء اعتبر كونه وجودا ام علما اذ لا يتحد القديم بالحادث
لان الحادث علمه ونقصه والقديم لا يخرج في حال من الاحوال عن ازله والحادث لا يخرج في حال من الاحوال عن امكانه ولا يجتمع الوجود الذاتي مع الامكان في
حال من الاحوال وقوله فكما ان وجوده لا يشوبه عدم ولا ينقص يناقض قوله فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فان حضور ذاته وجودا كان ام علما
اذا كان حضور كل شيء اتحد القديم بالممكن وذلك مستحيل كما سمعت ودعوى امكان هذا الاتحاد بل وقوعه بناء على ان حقيقة الممكن عدم وهو وهم
كما قال شاعرهم وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع وقال الآخر
كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال وامثال تلك باطلة نشأت من وساوس الشيطان وقوله كيف وهو محقق الحقائق يعني
بان اخترع لها حقائق ووجودات لم تكن شيئا وهو جاعل الاشياء بمشيئته كما بل لم يكن شيئا الا بمشيئته بان جعل لها شيئيات وحقائق بها كانت اشياء
ولم يكن تعالى محققا لها بحقيقته ولا مشيئا بشيئيته بل بمشيئته جل ان يلابسه شيء او يداينه شيء او ينسب شيء منه الى شيء غيره او ينسب شيء من غيره اليه
منه او يكون بينه وبين شيء منه او بين ما ينسب اليه وبين شيء غيره ربط او نسبة او مقارنة او فصل او وصل وتعالى عن جميع ذلك علوا كبيرا وقوله فذاته
احق بالاشياء من الاشياء بانفسها حق ولكن ليس على نحو ما قال واراد بل على نحو ما نبه عليه هو سبحانه في بيانه مثل السراج فان الشعلة المرئية احق
بالاشعة المنبثة من الاشعة بانفسها مع ان الشعلة ليست انه للحق تعالى وانما هي آية للوجه الباقي الذي يتوجه اليه الاولياء لان الشعلة المرئية كما
مر متعددا دخانا فذلك كلسته النار الغائبة التي هي آية الرب الخالق بفعلها فانفعل الدخان من فعل النار بالاستضاءة فهي بمنزلة القائم بالنسبة
الى فاعل القيام يعني ان القائم اسم لفاعل القيام والقائم متقوم من حركة ايجاد القيام التي فعل الفاعل وهي القيام الذي هو اثر تلك الحركة ثم
منهما اسم الفاعل وجميع الاشعة المنبثة متقومة بالقائم من جهة ركنيه تقومت بركنه الايمن اعني الحركة تقوم صدور وبركنه الايسر اعني الاثر
الذي هو القيام تقوما ركنيا وليس بين الاشعة وبين النار تعلق ولا ربط ولا شيء من انواع النسب وانما الارتباط والتعلق والسببية بينها وبين
فعله فان كانت النار وجودها هو نفس وجود الاشعة صح ما يدعيه لكن النار ليس بينها وبين الاشعة تعلق بوجه الا ان التعلق لفعلها لا لها لك

ليس بين ذات الله عز وجل وبين الاشياء تعلق بوجه وانما التعلق بين فعله وبينها على نحو ما قررنا فقد بطل قوله عند من صح اعتقاده وصفى
حسه ولطف ملاحظه وما اكثر ما اكرر هذه المطالب النفيسة لمن عسى ان يتذكر قوله لحضور ذاته تعالى حضور كل شئ يريد لما كان علمه تعالى
الى وجوده يعنى انه صادق عليه كما تقدم في بحث عينية الصفات وكان وجوده حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شئ بحيث يكون حضور ذاته
اى وجوده لها حضور كل شئ اى وجود كل شئ لان وجوده ذاته تمام كل شئ كما تقدم كان علمه حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شئ بحيث يكون حضور
ذاته اى علمها حضور كل شئ اى العلم بكل شئ ويلزم من هذا ان علمه تعالى بذاته فيلزم من اتحاد العلم اتحاد المعلوم ولعبارة عن هذا اللازم ان حقائق هو علمه بحقايق ذاته
هم فيلزم بهذا من غير استنكار ولا استيحاش الا انه لك على جهة الاجمال وكلامه بعد هذا ظاهر في ذلك حيث قال فما عند الله من الحقائق
المتاصلة التى نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال فنقول عليه ولا واذا ثبت في ذاته الحقائق المتاصلة لان العلم بها
عين العلم بذاته فالذى جعل بمنزلة الاشباح والاظلال هل هى معلومة له ام لا فان كانت معلومة له كلها عنده لاحقائقها المتاصلة
خاصة فيتوجه عليه ان كل ما دخل في علمه بذاته متحد به سواء كان مثبتا ام منفيا فيما ينقض عليه دليله على قوله بسيط الحقيقة كل
الاشياء في ذاته وان كانت غير معلومة له بطل قوله فكان علمه الذى هو حضور ذاته لا يشذ عنه شئ من الاشياء فانه ح ليشذ عنه
نصف الاشياء بل اكثر لان الفروع اكثر من الاصول وثانيا هل يجد تعالى في علمه الذى هو ذاته الذى هى علمه الذى هو ذاته حقائق متاصلة للخلق ام لا
فان علم ان في ذاته وعلمه حقائق غيره فقد علم انه مركب لان تلك الحقائق هل هى الذات وليس غيرها شئ ام هناك ذات فيها تلك الحقائق فان لم
يكن شئ الا تلك الحقائق ناقض قوله سائر كتبه بان ذاته تعالى غير مجهولة بالذات وان تلك الحقائق غير مجهولة بالتبع وما بالذات غير ما بالتبع
فيلزم التركيب على فرض ان ليس شئ غير تلك الحقائق وان كان هناك ذات غير تلك الحقائق لزم التركيب لكونه محلا لغيره من الحقائق المتاصلة
ومن الاشباح والاظلة والاعراض من الامور الثابتة ومن الامور المتجددة المنقضية اذ لا يجوز ان يكون ليس عنده الا الثابتة المتاصلة وما
سواها ليس عنده فيكون غائبا عنه فلا يكون العلم صرف حقيقة العلم وما اعجب ما يقولون من ان علمه تعالى محيط بكل شئ لا يعزب عنه شئ ويحصرون
ذلك كله في الاصول ويخرجون هيئاتها وجزئياتها واشباحها وتفاصيلها وظواهرها وحدودها ومقاديرها وما اشبه ذلك عن ذلك
العلم المطلق فنحن نعلم ما لا يعلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحاصل انما اذكر هذه الامور بدليل الحكمة والموعظة الحسنة لا بدليل المجادلة بالتى
هى احسن لانبهك على هذه الطرق التى كانت عند اكثر الناس من حقائق العلم واسراره لم ينكرها من الناس احد الا محمد واهل بيته صلى الله عليه
وعليهم والله ما كان يعني في المصر واتباعه بنوة ولا شئ يكره وانما حذا لى على كتبة اجسادين محمد واله صلى الله عليهم وان افتريته فعلى اجرامى
وانا برئ مما تجرمون **قال المشعر الثالث** فى الاشارة الى الصفات الكمالية القاعدة المذكورة فى عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء معلومة
فى سائر صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان تكون قدرة على كل شئ لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة
على ايجاد شئ دون شئ اخر فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة **اقول** هذا كالسابق والكلام عليه كالكلام على السابق الا انه يرد
عليه شئ سبق منا جوابه التنبيه عليه هو ما يقولون بان العلم اعم من القدرة فان من جملة ما يتعلق به العلم ذاته والامور المستحيلة على زعمهم والتعلق
القدرة بذاته ولا بالمحالات ونحن اشرنا الى الجواب فيما تقدم فراجعه فانك لا تجده فى كتاب غير ما كتبنا الا عارياً عن الصواب **قال** وكذا الكلام
فى ارادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية فجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته وحياته وغير ذلك ومن يتصعب عليه ان علمه
مثلا مع وحدته علم بكل شئ وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شئ فذلك لظنه ان وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية
وانه تعالى واحد بالعدد وليس الامر كذلك بل هذه ضرب اخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها لا يعرفها الا
الراسخون فى العلم **اقول** يريد ان الكلام فى سائر الصفات الثبوتية كالكلام فى الوجود وفى العلم كما تقدم من عموم تعلقه وان ذلك
اعنى تلك الحقيقة المتعلقة اى بما تعلقت به من نفسه من غيره وان حضور تلك الحقيقة هى عين حضور ما تعلقت به كما مضى فى الوجود وفى العلم
وانت خبير بما اوردنا عليه فيما تقدم فى هذا الدعوى وبينا بطلان دعواه بدليل الحكمة ليس فيه شئ من دليل المجادلة بالتى هى احسن لكل بصير

الاربع

الالتباس في المقدمات في الحمل والاشتباه في معنى المقدمات بين ما يراد منه المعنى بالمفهوم وبالعكس وبين ما يتأصل بالمنتزع وغير ذلك وربما
قدمنا ما ينقض ما ذكره هنا وهنا اشياء يحتاج في نقضها على شيء آخر غير ما ذكرناه هنالك وان كنا ذكرنا مفرقاً في هذا الشرح ومنه قوله
وكذلك الكلام في ارادته وحياته وسمعه وبصره فان الارادة على رأيه هو واكثر القوم من المتكلمين والحكماء المتألهين والصوفية وغيرهم
قديمة وهي ذات الله وهي الخاص بالمصلحة ليست العلم المطلق ومذهب ائمتنا عليهم السلام انها حادثة وليس لله ارادة قديمة لان الارادة لا تكون
الا لمراد معه لانه تعالى لم يزل عالما قادرا ثم اراد ولان ارادته انما هي احداثه لا غير لانه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر وقد روى الصدوق في توحيده عن
الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد وفي محاجته مع سليمان المروزي
كما في التوحيد وعيون اخبار الرضا والاحتجاج وغيرها مما لا ننكره حتى انه لم يترك لسليمان حجة ولا نوع احتمال ولا شك ان كل من له ادنى عقل يحكم
بحدوثها من جهتين الاولى ان الله سبحانه قال في كتابه سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق عليه السلام العبودية
جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب
ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا وفي الابيات المنسوبة الى امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر
اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وغير ذلك مما يدل على ان دليل هذه وامثالها يوجد في الانسان والذي نجد في نفسنا ان
ارادتك حادثة فانك قد تريد فتوجد ارادتك وقد لا تريد فتنفي ارادتك ولو كانت هي ذاتك لما امكن نفيها مع وجود ذاتك ولو اعتبارا الا انه لو
اعتبر نفي شيء مما هو ذاته لم نقدر الا بملاحظة المغايرة ولو اعتبارا او تصورا او اعتبارا حيثية وكل ذلك لا يتصور في حق القديم تعالى مع انك
تقول لم يرد الله قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكيف تكون هي ذاته
تنفى وتثبت ولا يصح ان يقال ان هذه ارادة الافعال وهي حادثة ونحن انما نريد ونفي بالقديمة التي هي ذاته الارادة القديمة لانا نقول
انتم تتكلمون بما تفهمون وتعقلون ام بما لا تفهمون ولا تعقلون فان كان بما لا تفهمون ولا تعقلون فاسكتوا فان العاقل لا يتكلم فيما لا
يعقل على انكم كيف تصفون ما لا تفهمون وتحكمون على ما لا تعقلون وان كان بما تفهمون فالارادة انما هي مطلب الفعل او ميل الفعل لانها ميل
الذات الى جهة مطلوبها فاذا فرضتم ان الارادة قديمة فما معنى اراد الله ذاته فكما انك تقول علم ذاته وسمع ذاته فما معنى اراد ذاته بنفسه
او اراد ان يكون هو اياه او يكون سميعا وبصيرا او عليما فكان ما اراد او باراداته ام اراد ما لم يدخل في قدرته ام اراد ما كان وان فرضتم ان الارادة
في الازل تتعلق بما في الحدوث كالعلم فان كان الميل هو التعلق الحادث بحدوث المتعلق فذلك حادث وان كان الميل في الازل والتعلق والمتعلق حادث
قلنا هل الميل حالة غير حالة عدم الميل ام هي هي فعلى الاول تختلف احواله والمختلف حادث وعلى الثاني يلزم انكم تقولون بما لا تعقلون والجهة
الثانية انكم لا تعرفون الازل ولم تدركوه ولم تردوه ولا صعدتم اليه فترون ما ثم ولا نزل اليكم فتشاهدون فما جاءكم به ولم يأتكم منه خطاب
ولا كتاب ولا رسول يخبركم بما تدعون وانما جاءكم منه رسول صادق يخبركم عنه انه ليس هو ارادة ولا له ارادة قديمة هي ذاته ام غيرها بل
ارادته هي فعله بلا مغايرة ولذا قال الصادق عليه السلام اما الارادة من الخلق فالضمير وما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك واما ارادة الله فاحداثه
لا غير لانه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر وقال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد ولما قال سليمان المروزي
انها هي العلم قال عليه السلام المشية ليست كالعلم فانك تقول افعل ان شاء الله ولا تقول افعل ذلك ان علم الله ومن قال بخلاف هذا فهو ممن بما لا يعقل
او مفتر على الله هذا بدليل الحكمة واما بدليل المجادلة فيقال مدعي قدم المشية والارادة لوجهين الاول انها لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة
غيرها وتلك الارادة ان كانت حادثة كانت حادثة بارادة ويلزم التسلسل فيجب ان تكون قديمة والثاني انها صفة والصفة لا تقوم بنفسها
ولا بغير موصوفها فلو كانت حادثة كان تعالى محلا للحوادث وهو باطل فيجب ان تكون قديمة والجواب عن الاول ما ذكره من قال ان الله تعالى خلق
المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فاذا كانت محدثة بنفسها كما هو شأن كل فعل من عالم الغيب كالنية فانها محدثة بنفسها لا بنية اخرى
او كشيء كالحركات الظاهرة فانها محدثة بنفسها لا بحركة اخرى فلا يلزم التسلسل وهذا ظاهر والجواب عن الثاني اما عن كونها صفة والصفة

لا تقوم

لا تقوم بنفسها فغير مسلّم فانّ كلّ شيء من الخلق فهو صفة فعله تعالى وجميع الجواهر قائمة بانفسها اذ كلّ معلول جوهري فهو قائم بنفسه وهو صفة علّته لانّه من الفعل كالمصدر المؤكّد من الفعل في قولك ضربت ضربا وامّا انّ الصفة لا تقوم بغير موصوفها فغير مسلّم فانّ كلّ صفة قائمة بموصوفها قيام صدور فهي قائمة بغير موصوفها فالاشعّة صفة السراج ونور الشمس والقمر وهي قائمة بالجدار والكلام صفة المتكلّم وهو قائم بالهواء والارادة من هذا النوع وبهذا ظ فانّه تعالى اقامها بنفسها واقام الاشياء قيام صدور بها وفيما ذكرنا بنفسها اي بها انّه ردّ لما انّه لو كانت حادثة كان محلّا للحوادث فهو حقّ ولكنّه تعالى ايضا كما لا يجوز ان يكون محلّا للحوادث لا يجوز ان يكون محلّا للقدماء فان قلت يجوز في القدماء لانّها ذاته قلت لو كانت ذاته جاز لكنّها غيره لكون مفهومها معلوما مدركا لانّه مثل الذات والذات لا تكون مثلا لنفسها والّا لزم التغاير و التعدّد وان قلت انّها غير مدركة قلنا لك لم سمّيتها بالارادة ولم تسمّها بغيرها فان قلت قد سمّى نفسه بكونه مريدا قلنا انّما سمّى نفسه بكونه فاعلا لما اراد كما قال تعالى انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وارادته هي امره المعبّر عنه بكن وياتي ان شاء الله بيان هذه الاية ونحو ما يتوهّم فيها من الاشكال وامّا حياته تعالى وسمعه وبصره فكما قلنا في العلم انّها هي الذات بلا مغايرة فاذا اردت بالحيوة ما تفهمه فهو معنى محدث من معاني الفعل لانّك لا تدرك الّا الحادث وهو الموجود في الحيوانات اعني التحريك بالارادة وعلى قول المص تكون ذات الله سبحانه القديمة عين حيوتها التي هي ذاته سبحانه عين حيوة الفرس والكلب التي هي التحرّك بالارادة وسمع الله الذي هو ذاته سبحانه عين سمع الحيوان الذي هو ادراك صوت قرع طبل الاذن والبصر الذي هو ذات الله القديمة هو عين بصر الحيوان الذي هو ادراك صورة المرئي المنطبعة في الجليدية تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا وكيف لا تستصعب على من عرف الله هذه الدعاوى الباطلة لانّها الا الطنّه ان الوحدة التي يدّعونها وحدة عدديّة حيث جعلوا وجوده تعالى عين وجود الاشياء وعلمه بذاته عين علمه بها وكذا حياته عين حياتها الخ فما قالوا ان وحدة نوعيّة او جنسيّة او غيرها وكيف يكون الاستصعاب من جهة توهّمه الوحدة وهم يصرّحون بها في تمثيلاتهم فيقولون كالبحر والامواج فانّ وحدة البحر تطوي كثرة الامواج وكالصوت والحروف والمداد والحروف المكتوبة وكالشجرة والاغصان والورق وكالماء والثلج وكالثوب والالوان المختلفة عليه وغير ذلك من تمثيلاتهم المصرّحة بدعويهم وقوله لا يعرفها الّا الراسخون في العلم يكون معناه عند من عرف الله لا يعرف كلمة الكفر في دعوى الاسلام الّا الراسخون في الجهل بالله اعني علم التصوّف فاعلم هداك الله انّ هذه الوحدة التي يدّعيها في قوله انّ وجوده تعالى عين وجود الاشياء وحضور ذاته في العلم عين حضور الاشياء وحيوته عين حيوة الاشياء وانّها لا يعرفها الّا الراسخون في العلم اظهر من نار على علم وانّما يعبّرون عنها بالعبارات المختلفة فتارة يقولون انّ الاشياء شؤون ذاته وتارة اطوار ذاته او ظهورات ذاته او صوره يلبس منها ما شاء ويخلع ما شاء والوانه واعراضه كقول شاعرهم كلّ ما في عوالمي من جماد ونبات وذات روح معا صور لطلعتي فاذا ما زلتها لا ازول ولي جوار انا كالثوب تلوّنت يوما باحمرار وتارة باصفرار الخ ويتقدّم قوله وما الناس في التمثال الّا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع و امثال ذلك فكيف مثل هذا لا يعرفه الّا الراسخون في العلم وهو يقول انّ وجوده عين وجود الاشياء فان اراد انّ وجود الاشياء حصص من الذات تميّزت من الذات بمشخّصات الحصص لنفسها الّا للذات فذلك كوحدة الشجرة وبساطتها فانّها قد طوت كثرة الغصون والورق عند لحاظ وحدة الشجرة وان اراد انّ وجود الاشياء ظهورات في تجلّياتها والتجلّيات اشراقات منفصلة من الذات قائمة بها قيام صدور وهذه ليس وجود الذات وجودها لانّها اثار فعليّة صدرت بفعل الذات وليست ذاتا كما ذكرنا سابقا وقد قال الملّا احمد بن ابرهيم اليزدي في حاشيته على هذا الكتاب في الاشارة الى بيان هذا المعنى الذي يشير اليه المص بل المراد انّ الواحد كما كان مبدأ لجميع مراتب الاعداد بمعنى انّ ليس شيئا منها الّا الواحد المكرّر فلا يوجد في مرتبة منها شيء سوى الواحد نعم انّه قد تكرّر فيها ومع هذا لا يمكن ان يقال انّ شيئا منها هو الواحد كذلك الباري تعالى شأنه اصل جميع الاشياء وجميعها واحدة في هذا المعنى وهو قوله تعالى مقوّم لها بالمعنى المذكور انفا مع انّه لا يمكن ان يقال انّها من حيث كذلك عينه تعالى ولا هو عينها الخ يشير بعدم الصدق من هذه الحيثيّة الى ما اشرنا اليه في قولي بمشخّصات الحصص لنفسها الّا للذات ثمّ قال ولا ينافي كلّ منهما ما قصد نفيه ههنا كما يظهر لك لأن من بيانه الخ واعلم انّ تنظيره مخالف لمقصوده لانّ مقصوده انّ العشرة تكرّر فيها

الواحد

الواحد بذاته ليطابق اعتقاده اعتقاد المص من ان وجود الحق عين وجود الاشياء ولذا قال ليس شيء منها الا الواحد المكرر فلا يوجد في مرتبة
منها شيء سوى الواحد وحقيقته المنطوية الى العشرة اذا فرض انها مؤلفة من تكرر الواحد كان المتكرر امثال الواحد لا ذات الواحد اذ الواحد
لا يتكرر فاذا ثبت ان مراده في ذات الواجب مع الحادثات ما يراد من الواحد مع العشرة كان معنى ان وجود الاشياء ظهور الواجب في شئونه
لا نفس وجوده وقوله ومع هذا الى قوله مع انه لا يمكن ان يقال انها من حيث هي كذلك عينه تعالى لا ينافي ما اراد من قوله وهو تعالى مقوم لها لانه
اراد بل صرح كما في تمثيله بالواحد في العدد انها عبارة عن تكرره في مراتب ظهوره بما قال وان اراد هذا المعنى فمعنى كونه مقوما لها انه عينها
وهي عينه كما ذكره مميت الدين بن عربي في شعره في كتاب الفصوص فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا فانا اعبد حقا وان الله مولينا
وانا عينه فاعلم اذا ما قيل انسانا فلا تحجب بانسان فقد اعطاك برهانا فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا الخ فان اراد هذا المعنى
فينبغي ان يقول انه باعتبار التكرر في المراتب فهو غيرها وهي غيره وباعتبار انها انما هي تكرره فهي عينه وهو عينها وظاهر عبارته
انه اراد هذا المعنى بدليل قوله من حيث هي وان اراد به المغايرة الحقيقية وجب ان يراد بالتكرر التكرر بالظهور لا بالذات هذا وان كان باطلا
باطلا من جهة انهم يريدون ظهوره بذاته لا بافعاله ومفاعيله ولو اراد هذا لكان حقا لكنهم ما يريدون الا اتباع الباطل ولهذا قلنا
انه لا يريد الا المعنى الاول واما المعنى الثاني فلا يريده على التقديرين وان كان ايضا باطلا ولهذا قال ولا ينافي كلا منهما ما قصد نفيه في
ينافي كونه تعالى مقوما لها بمعنى انها ليست الا تكرره وانه غيرها وانها غيره ولا ينافي كونها عبارة عن تكرره انها غيره وانه غيرها لكن قوله
انه ينافيه لان الحيثية مرتفعة بها ان كانت شيئا فهي منها وهي تكرره وان لم يكن شيئا فلا فارق فنثبت بالتمسك بمذهب من يعتقد ان الحق معهم
وفيهم وبهم م قال المشعر الرابع في الاشارة الى كلامه وكتابه كلامه تعالى كما قالت الاشاعرة من انه صفة نفسية هي معان قائمة
بذاته لاستحالة كونه محلا لغيره وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة والا لكان كل كلام كلام الله وايضا امره وقوله سابق على
كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون **اقول** اشار بقوله الى كلامه وكتابه الى الفرق بينهما بقرينة العطف الذي
يقتضي المغايرة واراد التفسير على خلاف الاصل وسيذكر المص الفرق ثم قال الكلام في الحقيقة ليس كما قالت الاشاعرة ابو الحسن علي بن اسمعيل
بن بشر الاشعري واصحابه تبعا لمحمد بن عبد الوهاب القطان فانهم ذهبوا الى ان كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة عن معان
قائمة بذاته او صورها القائمة بذاته كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قال المص في رد كلامهم
لاستحالة كونه محلا لغيره وهذا التعليل حق لنا بمعنى ان تلك المعاني او الصور معاني الخلق وصورهم ويستحيل في حقه تعالى ان يكون محلا
لغيره ولكن هذا التعليل يرجع ردا عليه بعين ما هو رد على الاشاعرة لان اثباته للحقائق المتاصلة في ذاته التي يسمونها بالاعيان الثابتة
يلزم منه ان تكون محلا لغيره او انها هي هو وعنده ايضا ان كونه محلا اياه ليس يخرجه عن كونه محلا لغيره وليس كما قالت المعتزلة [illegible]
وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة ويريد انه عبارة عن اصوات وحروف مخلوقة والا لكان كل كلام كلام الله اقول انه رد كلام المعتزلة
بوجهين الاول ان هذا الذي هو قولهم يلزم منه انه لكان كل كلام كلام الله وهو غير لازم عند المعتزلة لان هذا مبني على انه لا مؤثر في الوجود الا الله وهم
لا يسلمونه وانما قاله الاشاعرة والثاني قوله وايضا امره وقوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فاذا كان الامر والقول من الكائنات لزم ان يسبقه امر وقول كما هو ظ من قوله تعالى فننقل الكلام الى هذا السابق فيكون مسبوقا بامر وقول
وهكذا فيدور او يتسلسل فاذا امتنع الكلام كما قالت الاشاعرة ولا كما قالت المعتزلة وجب ان يكون له معنى آخر يحمل عليه هذا معنى كلام ان يكون
المص وقد بينا لك بطلان الوجه الاول وهذا الوجه يعني الثاني ابعد من الصواب لان هذا الوجه اعني الثاني ان اراد به الاستدلال
عليهم بظاهر اللفظ فليس مما يغلب من مثله مع ما يشير به في جميع كلماته ان جميع ما يورده من المواهب والاسرار التي لا يقف عليها الا
الاوحدون الراسخون في العلم وان اراد به الحقيقة فهو غلط فاحش وذلك لان الامر والقول هو المعبر عنه بكن وهو الفعل ولا يريد الكلام
وليس هذا مراد المعتزلة لان المراد عندهم هو الالفاظ واذا اطلق الكلام انما يراد منه الالفاظ لانه هو المتعارف عند عامة المكلفين وقد

قالوا انّا لا نخاطب الناس الّا بما يعرفون فهو ولانّ الآية الشريفة يراد فيها من الأمر القول خصوص الفعل ولذا قال الصادق عليه السلام كاف
ولا نون بل انّما اراد فكان او كما قال واعلم انك اذا جريت على ظاهر الآية من كون الارادة غير الأمر وغير الفعل لظاهر الشرط قلنا لك
انّ ظاهر الشرط توقّف الارادة عليه فانّه اذا لم يرد لم يقل كن فاذا اراد قال كن فهذا في توقّف وجودها على العزم على الفعل والميل اليه
كتوقّف القول فهي مقارنة ومشروطة الوجود والمقارن لغيره ومشروط الوجود حادث وكلّ حادث متوقّف على قوله كن فيلزم امّا ان تكون
الارادة عبارة عن الفعل المعبّر عنه بكن او حادثة به والاوّل هو مذهب اهل الحقّ عليهم السلام كما مرّت الاشارة اليه والثاني يلزم منه
فافهم فارادته تعالى غير فعله ولو كانت هي علمه لما صحّ الشرط فلا يقال انّما امره اذا علم شيئا ان يقول له كن فيكون لانّ العلم لا يكون
مشروطا بحال في الارادة ووقوعها بعدا ذا دالّ على استقبال وجودها فافهم وكلام المعتزلة والاشاعرة في معنى كلام الله لغة ولعلّه
ارادوا من الكلام غير ما اراد الفريقان وهو ما طوّلوا آخر وسواء كان في الجملة صحيح في نفس معناه لكنّه لا يصحّ على اطلاقه لانّ ظاهر كلامهم انّ كلام
الله محصور فيما قال فيرد عليه ما يرد عليهم لانّه اذا اراد بالكلام ما وضع هذا اللفظ بازائه في اصل اللغة الحقيقة التي هي كلام الله تعالى
وكلام اوليائه عليهم السلام فكلّ شيء كلام الله يعني جميع افراد الانسان والحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر والجواهر والاعراض الحركة
والسكنات والحاصل جميع ما احاط به علم الله الامكاني والكوني ممّا تعلمون وممّا لا تعلمون ومنه ما ذكره المعتزلة كلام الله وافراده
كلمات الله وهذا معنى غير ما ذكره المعتزلة فهو يتكلّم عليهم بما لا يريدون لانّهم يريدون به ما خوطبوا به من لغة العرب معنا وجه
سبعين وجها من اللغة الحقيقة الاصلية والمصدر ردّ عليهم بمقتضى وجه آخر من السبعين غير ما هم بصدده واين هذا من هذا وان اراد
ما وضع اللفظ بازائه في لغة العرب المعروفة فكلام المعتزلة متّجه وامّا كلام الاشاعرة على مقتضى اللغة الحقيقة فلا يسمّى كلاما حقّا
وانّما يسمّى كلاما باطلا ومعنى قولي هذا انّهم ذهبوا الى انّ هناك شيئا في نفس الواجب تعالى مغايرا لذاته وهذا باطل فلا يقال له كلام
في الحقّ وانّما يقال له كلام في الباطل اي كتاب الفجّار وانّ كلّما يرد على الاوهام من الامور الباطلة فهي ظلّ من الثرى وممّا تحت الثرى كالو
اعتقد او توهّم تعدّد الالهة او تركيب الواجب او كونه معلولا لما قبله او انّ له ولدا او انّ له صاحبة وامثال ذلك من الامور الباطلة فانّها
مثبتة في الالواح الباطلة المعبّر عنها بسجّين وكتاب الفجّار وبالثرى وما تحت الثرى وبالجهل الكلّي وامثال ذلك واذا ذهب وهم شخص الى شيء
منها بنجوى الشيطان لم ينزل الله سبحانه صورة ذلك من تلك الكتاب الى وهم ذلك الشخص بمقتضى عمله واستعداده وطلبه لذلك من لوحها
بقابليّته السوءى وهو ظلّ ما في كتاب الفجّار سجّين وما اشبه من الواح الباطل فهو في اللغة الحقيقة كلام في اللوح الباطل فلا يسمّى كلاما في
الحقّ وانّما يسمّى كلاما مع انّه باطل لانّه انزله الله بمقتضى قابليّته السوءى وانّما خلق تلك الالواح التي ليس فيها الّا الباطل الذي ادّى من
الدلالة عليه كلّما سواه فله ضدّ وجميع ما في الحقّ فله ضدّ في الباطل لانّ المخلوق لا يقدر على ان يتقوّم بسيطا محضا لما قلنا من انّه لا بدّ له
من اعتبار من ربّه واعتبار من نفسه لتعلم بذلك انّه تعالى انّما ضادّ بين الاشياء ليعلم انّ لا ضدّ له فقول الاشاعرة على مراد المصنّف وعلى ما
اشرنا اليه من اللغة الحقيقة التي هي كلام الله وكلام اوليائه ليس كلاما الّا اذا اريد به ما في كتاب الفجّار سجّين مجازا فكلام المعتزلة فانّه
على اللغة الحقيقة معنى الكلام صحيحا لكنّه نوع من انواع الكلام لا ينحصر فيه **قال** بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامّات وانزال آيات
محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامّات كلّها من شرّ ما خلق
والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من جهتين فالكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق والمتكلّم من قام به الكلام
قيام الموجود بالموجد والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب فلكلّ منها منازل ومراتب وكلّ متكلّم كاتب بوجه وكلّ كاتب متكلّم بوجه **اقول**
قوله بل هو اي الكلام عبارة عن انشاء كلمات تامّات فيه اشارة بانحصار الكلام في هذه المعاني وقد بيّنا لك انّ الحصر فيها ليس بصحيح قوله
الله سبحانه وعلّم آدم الاسماء كلّها ثمّ عرضهم اي المسمّيات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء صريح بانّ الله هو خالق الاسماء وانّها
على مسمّياتها فاخبرني اي الكلمات المسمّيات ام الاسماء ام هما معا وهل الاسماء صفات المسمّيات المعنويّة ام اللفظيّة فان كنت ممّن يفهم اللحن كا

في قول الصادق عليه السلام فيما رواه الكليني انا لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن ومن يؤمن بالله وكلماته كما في قوله
الله خالق كل شيء ويطلق لفظ الكلمة ايضا فردا وان الكلمات في اصل اللغة بمعنى اللفظة الحقيقية والمسميات مثل الجرم الشمسي اعني الكوكب النهاري
الذي ينسخ وجوده وجود الليل فانها من المسميات وهي الاسماء المعنوية كنور الشمس فانه اسم معنوي وهي ايضا اللفظية كلفظ الشمس فانه اسم
لفظي والثالثة مما اضافه الله تعالى وكل منهما كلمة تامة في مقامها بنسبة رتبتها من الوجود فيدخل في المسميات جرم الشمس بل اصحابه ونور
الشمس بالعرض يدخل في الاسماء نور الشمس في المعنى ولفظ الشمس في اللفظ كما يصدق الاسم على الثلاثة يصح حصر الكلام فيه من الذوات والمعاني
يصدق ايضا على الالفاظ فيكون ردا على المعتزلة على غير ما ينبغي ولو رد عليهم بنقض حصرهم الكلام في الالفاظ الاجمعية كلام مع قوله
وانزل آيات محكمات الخ عطف على قوله انشاء كلمات تامات والعطف يقتضي المغايرة فلا يكون تفسير المعطوف عليه بل المراد انه تعالى
انشاء كلمات تامات هي الذوات والموصوفات وانزل منها صفاتها واسماءها الاول اسماء معنوية كانت ام لفظية صفات لتلك الموصوفات واعراض لتلك
الذوات وكانت تلك الاسماء قبل انزالها لازمة لمباديها من المسميات حتى عرضها الفواعل فصلها من مباديها والحقها بها بانيام صدورها مثل
الصورة التي في المرآة فانها قبل انزالها في المرآة لازمة لصنو الشخص المقابل فلما عرضت القابل لها اعني المرآة فصلها منها والحقها بالمرآة
المبينة اعني به صورة الشاخص اللازمة بتمام صدورها وارادها باقتضاء الكلمات التكلم بها والكلمات التامات المعقولة فانها كلمات منشأة كما ذكر
في كتاب اسرار الآيات قال واما الكلمات التامات فهي الهويات الفعلية النورية التي وجودها عين الشعور والاشعار والعلم والاعلام وكلها
وجدان لمريد حصر الكلمات التامات في الذوات العقلية والانوار الاتمية من الكلمات التامات العاقلون بل هم الكلمات الكاملات والعاقل اتم
من العقل وايضا في قوله الهويات العقلية ما ينافي المذهب بما قام عليه الدليل من ان كل ممكن محتاج في بقائه ومفتقر الى المدد وانه لا يستغني
عن المدد طرفة عين وكلها لا يستغني ابدا ولا يمد لبقائه ويفتقر الامداد الربانية ولو يصل اليه دوصل اليه ثم خرج عندنا عنه الى بيان ان البعد
ان صح عنده وهو يريد بالفعلية الغير المنتظرة فيشي بل حقيقة حقها العلم فكان كل ما لها واليها بالفعل فهي كاملة لذاتها او مستكملة
غير منتظرة لمدد وقد لوح الى ما يفيد هذا المعنى فيما ذكره في ذلك الكتاب في قوله ان العقل وما فوقه كل الاشياء فقد جعل العقل والذي
فوقه هو البارئ تعالى كل الاشياء لكونهما بسيطي الحقيقة وانت خبير بان ما سوى الله فهو محتاج الى المدد وكل ممكن فهو زوج تركيبي
العقول البسيطة والمستغنية وقوله فوجودها عين الشعور والاشعار الخ ان اريد بوجودها نور الله اي كونها غير ناظر الى ما سوى الله فانه
حق يقظة واما اذا اعتبر كونها ناظرا الى النفس والى غير الله فانها حينئذ لا شعور فيه والحق ان الاشارة بتاويل قوله تعالى وتحسبهم ايقاظا
وهم رقود نعم العقل بيانه عينه ولا ينام قلبه وشعوره بنفسه بالله تعالى بادرة المعقول اعني الحقيقة المحمدية واشعاع المادون بالله بواسطة
وكذلك علمه واعلامه ومراده هنا مما ذكر اولا بالمراد هنا مما ذكر ان انشاؤه تعالى تكلمه وكلامه مفعولاته في كل رتبة من مراتبه الاكوان
ومجعولاته كتابه بمعنى ان كلامه مفعولاته العقلية والنفسية باعتبار كونها منشأة وباعتبار تمايز افرادها ومشخصاتها
منه تسمى كتابه لان الالف المبسوط كما قال تعالى وكتاب مسطور في رق منشور ومفعولاته اللفظية التي يعبر عنها ترجمانا اي
يعبر عن صورها النفسية حاكيا لترتيبها مع مدلولاتها بلسانها من غير تغيير ولا تبديل ولا تقديم ولا تأخير ومفعولاته الرقمية
التي تنقش في الاوراق بصورها المنتقشة في الالواح فكلامه تعالى صادق على المراتب الاربع باعتبار كونها منشأة وبمعنى ان ما انشأ
منها او وضعه فيما يقوم فيه من مكان ووقت وجهة ورتبة اقتضى تفاوتها بحسب انك المنشأ كل في وقته ومكانه وجهته ورتبته
بمعونة كمه وكيفه فكان الجامع لما انتشر منها وانبث كتابه تعالى وهو في الصور الجوهرية وهي النفوس في جوهر الهباء وفي المثال
وفي الاجسام بجميع اجزائها واما في العقول فهي وان كانت متغايرة متمايزة معنويا بحيثية تميز في العقل معنى الخاتم على معنى الجنس
بمميزات معنوية بحيث لا يشتبه احدها بالاخر الا انها لم يكن تمايزها بالصورة فاطلق عليها البسائط فلا يقال لها كتاب لعدم الانتشار في الظاهر
فيها والانبساط فهي كلامه تجلى في ما دونها من النفوس بما تحتها واما الارواح فلها اعتباران فلذا يطلق عليها النفوس تارة وتارة

العقول

العقول وحيث اثبتنا لها صورا الهيئة ورق الآس فانها بمنزلة المضغ في تخلق الانسان وقد قال تعالى ثم من مضغة مخلقة بل على وجه الحاقها بالنفوس فتكون كتابا ولما كان اكثر استعمال الجعل في اللوازم والتوابع حسن ان نقول كلامه مفعول له وكتابه مجعول لانه المقصد عبر عن الجعل بالانزال لمناسبة الايات الدالة باسرها وهذا وان كان اظهر من تعبيرنا في الفاظ لكن تعبيرنا اقرب للتعبير عن حقيقة الامر ثم ان الانزال حصل في الحقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وذلك لان النور الذي اوحى الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه وآله كان روحا هو ملك هو خلق اعظم من الملائكة اعني روح القدس المسمى بعقل الكل وجعله تعالى نورا اي قرآنا وان شئت قلت نزل قرآنا والمعنى واحد اذا اريد بالانزال الجعل ولا يصح على ظاهر الانزال بمعنى الانحطاط من عال الى سافل بل كانزال الملك الامين على اقرارات المؤمنين بالولاية الى الارض حجرا اعني الحجر الاسود فانهم وقوله وانزل ايات يشير به الى ان افراد ذلك المجموع المبسوط المنتشر المسمى بالكتاب هي اياته ولعل المناسب يقال المجموع كله كتاب وانواعه صوره واصنافه اياته واشخاصه كلماته ولا مرية في الاطناب في هذه المعاني لاني لست بصدد شيء غير تصحيح الاعتقاد واذا ذكرت غير ما يتعلق بذلك فانما هو استطراد او تنبيه على فرية يتوقف عليها بعض تصحيح الاعتقاد وكثرة ردي على المصنف ليس لان بيني وبينه بنوة او حسدا او عداوة وانما اريد بيان الحق وهداية من يطلب الرشاد وان الله سبحانه يعلم ما في ضمير ويطلع على قصدي وهو سائلي عن ذلك وقوله محكمات واخر متشابهات فالذوات المحكمات ذوات المؤمنين المخلصين واتباعهم وهو الذوات المطهرات المعصومين وما يلحق بهم مما اكثر خيره من اتباعهم وهذا الحكم في كل بحسبه من الروح الكلية والنفس الكلية الى التراب الصالح الطيب والمتشابه من نفس الامارة الكلية الى التراب المالح والارض السبخة وقوله كسوة الالفاظ الخ قد تقدم ما يكفي لبيانه فانا قد ذكرنا ان الالفاظ والعبارات من الكلام والكتاب بكل نحو نسبته فلا يخص الكلام والكتاب فيما ذكره واستشهد بقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه على الحصر بنفسه قوله تعم رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها وما في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق قد ورد فيه بانها رجال وبانها الفاظ لما قدمنا من تساوي الكل في كونها صنعه فالمتمايزة والمتشخصات الشخصية سواء في الانواع او الاصناف او الاشخاص فهو كلام على اصطلاحه ما كان كذلك فهو كتاب قوله والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من جهتين هو ما اشرنا اليه فانه بلحاظ البساطة او البطنانية كلام وبلحاظ التعدد او الانبساط كتاب والكسوة كما يجري فيهما معا باعتبار في هذا وقوله والكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق يريد ان الكلام الذي هو الهويات العقلية من عالم الامر اي الفعل والتكوين هذا كما هو المقرر عندهم ان عالم الامر عالم العقول وعالم الخلق عالم النفوس وعندنا ان عالم الامر هو عالم الاختراع والابداع اعني المشية والارادة واما العقول فهي من عالم الخلق نعم عالم الخلق هو المفعولات وهي قد تكون حاملة لافعاله تعالى كحمل الحديدة لحرارة النار ويكون عن تجعل فاعلها واليه الاشارة بقول علي عليه السلام في تلك الجواهر المجردة من الملائكة والارواح والنفوس قال عليه السلام والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وهي ويمكن بهذا الاعتبار جعلها من عالم الامر لما يظهر بها وعنها من التكوينات فعلى هذا يجوز ان يقال لها عالم الامر وعالم الخلق باعتبارين وعلى كل حال عالم الامر غير عالم الخلق لان الاول عالم التكوين والثاني عالم التكون وقوله المتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد يريد به ان المتكلم هو منشئ الكلام بدليل ما ذكره قبل من قوله عبارة عن انشاء كلمات الخ وفسره هنا بقوله من قام به الكلام الخ ومعناه ان الكلام قائم بالمتكلم قيام صدور لا قيام عروض وحلول وهذا صحيح الا انه مناف لقوله السابق من اتحاد الموجود بالموجد ولكن هذا مذهبنا صحيح الا انا ننفي معنى المراد من المتكلم فانه على مقاطر بقية وعبارته انه الذات البحت وعندنا هو مثال الذات اعني فاعل الكلام وصفا ويحتمل ان يريد ان الكلام قائم بالمتكلم اي متحقق به لانه محدث هو مصنوع له لان هذا عنده صفة الكتاب لا صفة الكلام ويؤيد هذا الاحتمال قوله والكتاب من اوجد الكلام يعني الكتاب بجعل الفرق بينهما ان المتكلم من تقوم به الكلام والكاتب من اوجده فيفهم من هذا انه لا يريد ان المتكلم

من

ان حدا الكلام ويؤيد هذا رده الكلام المعتزلة كما تقدم فيكون عنده من اوجد الكلام ليس متكلم بل هو كاتب اذ قلنا ان الكاتب قيام الموجود به

استناده اليه لانه من عالم الامر اذ هو فوق التجدد والحدوث وانطبق على اعتقادهم ولكن الكفر ملزم لهم والحق ان المتكلم من اوجد

الكلام وهو قائم بفعله قيام صدور فالمتكلم اسم فاعل الكلام فهو صفة مركبة من الايجاد والموجد به اعني الكلام يعني مركبة من الفعل والمفعول

ومثالها مثال الذات المجردة اعني فاعل الكلام وموجده وهو الناطق بالكلام واما الكاتب فهو اسم لموجد الكتابة لكن لما كان الكلام اثر حركة

الموجدة له المنقضي بانقضائها لانه ان كانت هيولاه من الهواء في الاصل فان تمامه من حركة موجده لانها اصوات صاغها من حركته ولانها

الحاملة لها من الهواء بل في الحقيقة انما صاغها من حركته في الهواء فالهواء من مقومها ما دامت فلما كان كذلك كان قائما بموجده اي

بفعل موجده قيام صدور ومحل ظهوره الهواء والكتابة ليست مادتها من فعل الكاتب بل هي من المداد فكانت هيئاتها المشخصة

لها وان كانت من هيئات حركة مؤثرها متقومة بمادتها الاجنبية فكانت الكتابة قائمة في القرطاس فلهذا ما انتزا اليه قيل هذا من كون

المجعولات كلها تقع لانه عز وجل اقامها بموادها في اوقاتها وامكنتها الذي هو حدود قابلياتها وقوله ولكل منها منازل ومراتب يريد

ان لكل من الكلام والكتاب منازل اذ انه لم يقصد ايجادها انما ظهر فيها لمن يخاطب بعلم يرسل اليه فمنازلهما في عالم الاسرار غير منازلهما

في عالم الانوار وهي غيرها في عالم الاشباح وهي غيرها في عالم الاجسام اذ هما في عالم الاسرار حيوة وفي عالم الانوار اشراق وفي عالم الاشباح

تصور وخطاب وفي عالم الاجسام كلام وكتاب هذا تمثيل لما يظهر والا ففي الحقيقة كل منهما حيوة واشراق وتصور وخطاب كلام وكتاب

وكذا في المراتب والفرق بين المنازل والمراتب ان المنازل لظهورهما في كل رتبة والمراتب بحسب التنازل الى المبدأ والقرب والبعد وانما جمع بينهما

في مطلق المنازل والمراتب لصدق كل واحد منهما على ما يراد من الاخر باعتبار وقد اشار الى هذا بقوله وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم

بوجه يعني ان المتكلم هو الموجد للكلام والكاتب هو الموجد للكتابة وانما يقال لهذا الموجد متكلم بلحاظ انه ما اوجده قائم بفعله قيام صدور

باعتبار ان مادته المتقوم بها من حركته الايجادية على نحو ما مر ويقال له كاتب بلحاظ ان ما اوجده قائم بمحله المتشخص فيه به اي بذلك المحل و

اما الفرق بالتقضي والبقاء فانما هو بالنسبة الينا واما في الحقيقة فكل مخلوق منضبط واجل خروجه الى الكون وتقضيه وبقائه وهي مختلفة

على حسب قوابلها وفي حقيقة هذه الحقيقة ان كل شيء لا يخرج عما اقيم فيه من مراتب ملكه تعالى سواء الكلام وغيره وكيف يدخل شيء في ملكه وعلمه

الامكاني والكوني ويخرج عنه وقد اشار الى هذا المعنى بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وهو كتاب ملكه و

سلطانه عز وجل **قال** ومثاله في الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور و

اشكال حرفية فنفسه من اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح الفاء وتشخص في الخيال

ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل نفسك مقياسا لما فوقه **اقول** ومثال جار على منهاجهم في التعبير لا على طريقة اهل الحق

عليهم السلام لانهم اذا ارادوا بيان ذلك بهذا قالوا اية او دليل وان قالوا مثاله لاجل تفهيم السائل فانهم ما يريدون محض التمثيل

وانما يريدون الاية والدليل ومعنى كلامي ان مجرد التمثيل لا يكون دليلا بخلاف ما لو قيل اية او دليل وقد ثبت بالنقل الصحيح والعقل

الصريح ان ذلك وامثاله قد جعله دليلا على نحو المعاينة كما اشار تعالى اليه بقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها

معرضون وقال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ولا شك ان الكلام منها اية لاولي الالباب قال تعالى سنريهم اياتنا

في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قوله ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه يعني بسكون الفاء في لوح صدره يعني خياله

وتصوره لانه لوح النفس ومخارج حروفه التي هي محال وجود الحروف الثانية صور واشكال حرفية يعني ان تلك الاصوات انما تمايز بعضها

عن بعض بتلك الصور والاشكال والمراد بها الصور والاشكال الجوهرية لها لانه تتقوم بدونها وهي مثل الجهر والهمس والقلقلة والشدة

والرخاوة والتفشي وامثال ذلك فنفسه بسكون الفاء ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا باعتبار نقش صورها في خياله وهيئاتها وصفاتها في

ذراتها في الهواء فهو كاتب بقلم قدرته اعني الة اثر الحروف في الواح صدره اي خياله ومنازل صوته التي اولها النقطة الممدة من حروفه

الى الهوآء الخارج عن فيه وهذا هواء لانها الليّنة وهي عند المحققين ليست من الحروف وانما هي الهيئة التي تقطع منها الحروف التي اوّلها الالف المحرّكة
ثم الهاء الى آخر الحروف بحسب النسبة الى مخارجها وهو كتابا الموجدة فنفس المتكلم ممن اوجد الكلام بفعله في منازل ظهوره اتّحدت نزّلته فيكون كتابا
وهو الذي قام به الكلام قيام صدور فيكون متكلما وقوله فتحصّل الحُجّة التي انه قائم به قيام عروض لكن اذا لاحظنا ما تقدّم من كلامه في قوله قيام
الموجود بالموجد جهتنا بهذه العبارة لكل احد بنسبة اعتقاده في معنى قيام الموجود بالموجد فامّا المصنف فهو قائل بوحدة الوجود وان الاشياء
من سنخ صفاته بل هو هي لانها رشح وتطوّر منها وحيث شبّه الكلام بالموجد وقيامه بالمتكلم كقيام الموجود بالموجد ظهر ان مراده هنا ان الكلام هو المتكلم و
صفات عليه تحيّنا قال خطاء فانه خطاء وهكذا وامّا نحن فنقول الموجود قائم بامر الله الفعلي اي المشيّة والارادة والابداع قيام صدور
بالامر المفعولي الذي هو نور الانوار اعني ارض صاعد فعل الله وهو الحقيقة المحمّدية قياما ركنيا وهو قيام التحقق والكلام قائم بحركة المتكلم
قيام صدور لكنّا به قائمة بالمداد قيام تحقق وعلى النظر الحق ان الاثبات المتكلم هو من اوجد الاصوات باعتبار انها قائمة به قيام صدور
هي كلام وهو متكلم وباعتبار قيامها بالهواء وبمتعلقاتها من الاسماع والنفوس المؤثرة فيها فاسمعن توجّه اليها قيام عروض هي كتاب وهذا هو
المعتبر الحق لانه هو الذي الله تعالى لهذا المذكور في الآفاق وفي الانفس **قال** والكلام قرآن وفرقان باعتبارين فالكلام لكونه من عالم الامر
منزلة الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب لكونه من عالم الخلق
منزلة الالواح القدرية يدركه كل احد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسّه الا المطهرون بل هو قرآن كريم في لوح
محفوظ لا يمسّه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فتنزيله هو الكتاب **اقول** قوله والكلام قرآن وفرقان باعتبارين قد يراد منه مطلق
الكلام وقد يراد به الكلمة فان اريد الاول كان المراد من قوله قرآن ما يقرء اي ما يتلفظ به او ما يعلم فان تلك القراءة معنوية والقرآن مصدر بمعنى
القراءة كالغفران والفرقان مما يرتفع به الالتباس منه فيصدقان على الكلام باعتبارين وان اريد الثاني كان المراد الكلام المعجز المنزل على محمد
بخصوص لفظه ومعناه ونظمه وهو مجموع ما بين الدفتين والفرقان هو الفارق منه بين الحق والباطل او كله بهذا الاعتبار فانه فارق بين الحق
والباطل اذ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفي الحديث الفرقان المحكم الواجب العمل به والقرآن جملة الكتاب فهو على ظاهر الحديث المتشابه
ليس من الفرقان ما دام متشابها فاذا ردّ الى المحكم لحق به وهو من القرآن قبل الرد وبعده واما في الحقيقة فالمتشابه من القرآن قبل الرد وايضا لانه
يميّز المؤمن من غيره فان المؤمن يؤمن به كما اخبر تعالى عنه فقال هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ امّ الكتاب اي الفرقان الواجب العمل به
واخر متشابهات فامّا الذين في قلوبهم زيغ وهم غير المؤمنين فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فكان المتشابه من الفرقان لتمييزه
لغير المؤمنين واستنطاقهم في ضمايرهم الى ان قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربّنا وكان من الفرقين لتمييزه اهل الايمان
والمنزل على نبيّنا صلى الله عليه وآله كما في الحديث نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام فهو قرآن باعتبار
انه مقروّ وفرقان باعتبار انه يفرق بين الحق والباطل فالربع الاول مميز للحق بالثناء عليهم والدعاء اليهم والربع الثاني مميّز للباطل بذمّ اهله
والنهي عنهم والربع الثالث مميّز للتمام من الاعمال والمكلّفين وهادٍ ودالّ على طريق النجاة وواعظ للعصاة فهو فارق بين طريق النجاة والهلاك
والربع الرابع كذا فكان الكلام قرآنا وفرقانا باعتبارين وقوله والكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور يريد به ان الكلام هو الفعل او مظهر الفعل
لان عالم الامر هو عالم الفعل وهو كذلك لان الكلام ان اريد به المعنى فهو ظاهر في كونه من عالم الامر مثل فعل الله الذي هو مشيّته وارادته وابداعه اخترا
لانه اذا اراد شيئا كان بما اراد ان يكون وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون يراد من الامر نفس الارادة كما قال الصادق عليه السلام لا
كاف ولا نون انما اراد فكان بما اراد ان يكون كما قلناه فالامر هنا هو الارادة وهو كلام معنوي لانه عبارة عن محض الايجاد وان اريد به الكلام
اللفظي فهو آلة التأدية والتبليغ الى المكلفين وهو من عالم الامر الثاني المجعول كما قال الرضا عليه السلام في كلامه لعمران الصابي وكان اول ابداعه
وارادته ومشيّته الحروف التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا على كل مدرك وفاصلا لكل مشكل الى ان قال ثم جعل الحروف بعد احصائها واحكام
عدّتها فعلا منه كقوله عز وجل كن فيكون وكن منه صنع وما يكون به المصنوع فالخلق الاول من الله الابداع لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون

ولا حسّ ولخلق الثاني الحروف لا وزن لها ولا لون وهي مسموعة موصوفة غير منظور اليها الحديث فالفعل الاول الابداع والارادة المشية وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون وبه احدث سبحانه الحروف وجعلها فعلا منه كما مرّ في الحديث والحاصل ان اطلاق عالم الامر على الكلام بهذا المعنى لا باس به لكنه لا دائما بل بهذا الاعتبار لانه ايضا من عالم الخلق وكونه يستعمل فعلا او حاملا للفعل لا يخصصه بل كان مثل في عالم الخلق شيئا فعلا اذ اخلق الله به شيئا لانه حامل للفعل كما قال امير المؤمنين عليه السلام في وصف نفوس الملأ الاعلى قال والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الخ وعلى كل تقدير فمنزل المنتهى المصدر وهو ايضا كلام باعتبار وكتاب باعتبار فانه في الصدور وهو في الصدور مكتوب فيها كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان فهو مما كتب الشهادتين والمعاد والولاية نعم اذا لوحظ انبعاثه وتقوّمه بمصدره تقوّم صدور لا حلول الخص ظاهر بكونه كلاما في نفسه امر وهو كتاب مكتوب في لوح ملكه تعالى فكما يكون الكلام من عالم الامر بل قال تعالى فهو ما لا يعلمون فانها لا يدركها الا اولوا الالباب الذين عناهم من عالم الخلق اكثر مما يدركونه بالايجاد محيص واستشهد بقوله تعالى بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اوتوا العلم لا يختص بل كما كان في صدورهم من عالم الامر كذلك يكون كتابا فان اطلاق الكتاب في القرآن على الامام ثابت في كل موضع من القرآن ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حم والكتاب المبين هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق وهو الذي قال انا كتاب الله الناطق واستشهد بقوله تعالى وما يعقلها الا العالمون عليه السلام فان المراد بها الامثال المكتوبة في لوح الآفاق كما قال تعالى وكأين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون وهذه التي تمر عليها الجاهلون ولا يعقلونها هي التي يعقلها العالمون مع ان الجهال يدركونها فان قلت انما اراد ان الجاهلين لا يعقلونها قلت انما اراد ان الجاهلين لا يدركونها بحواسهم ولو اراد انهم لا يدركونها بعقولهم لم يكن بينها وبين ما هو عالم الامر وبين ما هو عالم الخلق فرق بل ربما يكون اسرار المحسوسات اخفى من اسرار المعقولات كما هو مشاهد وقوله والكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الارواح القدرية ربما يفهم منه ومما قبل اختصاص ما هو من عالم الخلق بنزوله في الالواح القدرية وما هو من عالم الامر بالواح القدر وقد اشرنا الى عدم الاختصاص بل يكون كل منهما في المنزلتين باعتبار وايضا نزوله الالواح القدرية مبني على ما اصطلحوا عليه من ان القضاء سابق على القدر لانه من صقع الالوهية والقدر من لوازم الماهيات وهذا خلاف ما عليه اهل العصمة عليهم السلام فان القدر عندهم سابق على القضاء وان كليهما متعلقة بالحوادث الا ان القدر فعل الله المتعلق بتقدير الحوادث من الغيب والشهادة في اجلها وفنائها وبقائها وارزاقها وسعادتها وشقاوتها وغير ذلك والقضاء بعد القدر يتعلق بتتميم المقدر واحكامه وحيث كان يجري مجرى القوم لا على طريقة ائمتنا قال انه نزل الالواح القدرية يدركه كل احد وقد بيّنا ما فيه واستشهد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة فيه ما تقدم فان مما هو عنده من عالم الامر اللوح المحفوظ وقد كتب فيه القلم ما كان وما يكون قال تعالى علمها عند ربي في كتاب قال وعندنا كتاب حفيظ وكذا قوله كلا لا يمسه الا المطهرون الخ فان عنيه قوله تعالى في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون فانه تعالى اخبر ان القرآن في كتاب مكنون وذلك الكتاب لا يمسه الا المطهرون وان جعل الضمير في يمسه للقرآن لا للكتاب صح ولكنه هو المنزل من رب العالمين وعنده ان المنزل هو الكتاب لقوله تنزيل فهو الكتاب فكلام لا يستقيم منه شيء الا على معنا الاول في قوله باعتبارين **قال الموقف الثاني** في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه مشاعر المشعر الاول ان لكل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلاثة الاول ارادي البتة والثالث يحتمل الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقسر مع الداعي عند المعتزلة وبالقصد مع الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء وبالتجلي عند الصوفية ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات **اقول** اعلم ان هذا التقسيم جار على طريقة الظاهر التي يستعملها الحكماء الاولون والانبياء عليهم السلام لتعريف العوام وجرى عليها المتأخرون والمتكلمون وهي مبلغهم من العلم واما الحقيقة التي خلق سبحانه عليها الخلق وعرفها انبياءه ورسله واولياءه فهو انه كل فاعل بالاختيار وان الجبر غير متحقق في العالم اصلا الا على ما توهّم وقد بيّنا وجه ذلك في رسائلنا المسماة في رسائلنا في الفوائد وفي شرحنا عليها من اراد الاطلاع على ذلك طلبه هناك وقول المصنف هنا بل في سائر كتبه من هذا النوع اذ لا يعرف الا ما قاله من قبله ممن هو من نوعه لقد صدق فيه وفيهم قول امير المؤمنين عليه السلام من محبة

الى غيرها الى غاية كذا فيفرغ بعضها فى بعض وقوله اما بالطبع وهو من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل بل لا
فيكون فعله ملائما لطبعه وقد يكون مع الشعور الا انه لم يكن له داع غير ميل الطبيعة او بالقسر وقد يكون الشئ فاعلا بالقسر وهو الذى
يصدر عنه فعله بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا ويكون على خلاف مقتضاه او بالتسخير وهو الذى يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر
وداعيه ويكون ذلك اعم من شعور وارادة ورضا بل قد يشعر وقد لا يشعر وقد يريد بمقتضى طبيعته وقد لا يريد وقد يرضى بموته بعد
المسخر وقد لا يرضى او بالجبر وهو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجبره وهو بمعنى القسر او القسر بمعنا او بالقصد وهو الذى يفعل
بارادته لغرض المقصود بفعله سواء كان بسبب معونة حصول الدواعى وانتفاء الموانع ام بنفس ارادته او بالرضا وهو الذى يكون علمه
الذاتى على الوجه مفاعيله وعين معلوميتها له عين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف فى شئ من ذلك او بالعناية
وهو الذى يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير فى ذلك الفعل فى نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم او بالتجلى وهو ان
يلقى مثاله فى هويات الاشياء بحسب قوابلها وهذا تعريف ما ذكره التقسيم فى الجملة وبيانه تتمة الكلام ثم قال وما سوى ...
ما سوى الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل بالتسخير ارادى يعنى ان فعل الفاعل بالقصد وبالرضا وبالعناية وبالتجلى ارادة مطلقة
بارادته وقد اشرنا الى ان ما كان بالطبع قد يكون ارادياً ولا يلزم ان كل ما صدر عن طبيعة الشئ لا يكون ارادياً او بغير شعور بل قد يكون
عن ارادة وشعور بل لو بنينا على ما فى حقيقة الامر لم يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الا بارادة وشعور الا انه فى كل شئ بحسبه الا ان ما كان
بالقسر او الجبر لا يكاد ينفك عن الشعور والارادة الا ان ذلك بمعونة تتميم نقص طبيعته وذاته من قسر القاسر واجبار المجبر لا اقتضاء طبيعته
فى الطبع وذات المقسور والمجبور كان ناقصا لكونهما ناقصين فى اقتضائهما لذلك الفعل فكان الاجبار متمما وميل الطبيعة معينا للشئ
وخفاء ما اشرنا اليه فى النباتات والجمادات والحيوانات انما عرض للاوهام لاقتصار نظرها على ما انتقش فيها من افعال المختارين من نوع بنى آدم
ولو تنزلت الى كل رتبة دونها بجليتها او ترقت الى كل رتبة فوقها باخلاقها لعرفت ما اشرنا اليه واما ما جعله ارادياً وهو الاربعة الباقية فهو
اما الفاعل بالقصد ففعله ارادى وهو كل الفاعلين لكونه فاعلا مختارا بكل رتبة من مراتب الاختيار لصدور الفعل بالارادة وبالرضا بالعناية
وبالتجلى عليه وانتفاء صدق فعل الطبيعة والقسر والتسخير عنه واما الفاعل بالرضا فان اريد منه فلا باس واما لو اريد منه ما يعنيه
واهل ملته فلا يكون ارادياً فانهم يجعلون الفاعل بالرضا هو الذى يكون سبب فعله للاشياء علمه بمعنى ان علمه بها نفس فعله لها وعين عالميته بها
عين فاعليته لها ومع هذا كله فهم يريدون من هذا العلم العلم الذى هو ذاته فيلزمهم ان يكون ذاته صنعا ومصنوعا فرضيا بفعله عين رضا
بذاته فهو فعله وهذا معلوم من طريقتهم المنكوسة المعكوسة ولو ارادوا بذلك العلم العلم الحادث بحدوث المعلوم سواء جعلوه فعله بها
ام نفسها لم نعترض عليهم بمثل هذا الاعتراض لانه يكون الفاعل غير المفعول وغير الفعل واما الفاعل بالعناية فانه يلزم منه القول
بالجبر فى افعال العباد لانه عندهم هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير فى نفس الامر وعلمه بوجه الخير كاف فى الصدور عن الارادة الا ان يجعلوا
ذلك العلم ارادة فيكون ارادياً مع لزوم الجبر ثم اذا جعلوه ارادة فان قالوا بحدوثه صح لهم كل ما سوى لزوم الجبر واما اذا قالوا بقدمه امتنع
الفعل فى القدم او القدم فى الحدوث او انفكاك احدهما عن الاخر لان العلم عندهم كاف فى صدور الاشياء ولو كان سابقا فى وجوده على صدورها
لم يكن كافيا لانهم اذا جعلوه كافيا كان كافيا فى القدم فتصدر حيث يكون كافيا فيكون صادرة فى القدم ومع هذا كله فالجبر لازم على
انا قد بينا ان الارادة حادثة لانها من صفات الافعال ولا تكون قديمة ولم اد معها كما دلت عليه اخبار اهل الحق عليهم السلام وهم لا يريدون بالعلم
الا الذاتى البحت سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وقال المصنف والثالث يحتمل الوجهين يعنى الارادة والشعور وعدمهما وليس كذلك بل كما
قلنا من انه يشعر وقد يريد وقد لا يريد لا انه يحتمل ان يكون ذا ارادة وشعور وان لا يكون كذلك فيكون خلا انه ذاحلة فى كل ما يصدر عنه
بباعث مسخره بل يكون فى بعض الاحوال مشعرا بل ومريدا بسبب باعث طبيعته كالمجبور على النكاح مثلا فانه لو لم يشعر او لم يرد لم يحصل
له الانتعاض لكان بداعى الطبيعة البشرية وقد يكون فى بعض الاحوال غير مريد لا مشعر ولو قال يحتمل ذلك فى حالين لكان اصح لعبارته

ومنها قوله وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية الى آخره قال في الكتاب الكبير واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع
من الطباعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين
الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وشيخ الاشراق تبعا للحكماء الفرس والرواقيين
الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير اي بالرضا وستحقق لك في مستأنف الكلام في الاصول الآتية ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل لا يجوز
اتصافها بالفاعلية باحد من الوجوه الثلثة الاولى وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاصطلاح
التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار يعني ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماعة من الناظرين فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه وكذبه بل
امتناعه لا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته
منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية انتهى اقول قد فسر الفاعل بالعناية قبل هذا الكلام بانه الذي يكون علمه بالشيء بنحو اصلحية
نفس الامر منشأ الفعل من دون قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل فاقول ما المراد من قوله من دون قصد زائد الى آخره هل
يريد بالقصد الزائد داعيا غير نفس الفعل ام يجعل نفس الفعل فان اراد به غير الفعل نفسه بانه لا اشك انه ليس له داع غير نفس فعله لانه
ارادته وقصده ومشيته نفس ايجاده تعالى لانه لا يهتم ولا يفكر ولا يتروى وان اراد به شيئا غير فعله تعالى فتعالى عن ذلك وان اراد بان الفاعل
لا يكون فاعلا بالعناية الا بلحاظ عدم مطلق القصد اي باي معنى يكون فلا يصح هذا الكلام لان من يفعل بغير قصد ليس بمختار ومن جعله
العلم قصدا او ارادة لان ذاته تعالى وهي ارادته تعالى ليس بصحيح لانه ذاته علمه الذي هو ذاته غير منتظر لشيء ولا محصل لشيء بل كل شيء حاصل له قبل
الفعل وبعده على حد واحد فقصده وارادته لما يفعل فعله لا غير ولا يصح ان يفعل بغير ارادة فيكون فاعلا بالطبيعة او بالجبر ولا ان
يكون له ارادة غير فعله فيكون ذا ميل وداع وذا فكر وتروّ ومن كان كذلك فهو مصنوع غير صانع بل يكون للاشياء مدخل فيه تعالى ربنا
عن ذلك فلا يكون فاعلا بالعناية الا على معنى انه فاعل بالقصد ولا يكون فاعلا بالقصد الا على معنى ان قصده عين فعله لا غيره الا اذا
اريد بالفاعل الفعل الممكن والمصنف صرح في الكتاب الكبير بانه تعالى فاعل بالعناية كما سمعت من كلامه وذكر الملا احمد في حاشيته على
المشاعر ان الحق عند المصنف هو القسم الاخير الذي ذكرنا اعني الفاعل بالتجلي ولكنه بحسب مقام اخر ومرتبة اخرى هو هيهنا في مقام اخص
فلا منافاة بين ما حققه هيهنا وبين ما هو الحق عنده نحن هذا وكن من الشاكرين انتهى اقول ان القول بانه فاعل بالتجلي كالقول الاول
فيما يرد عليه فان معنى ان الاشياء الحادثة هيئات صفات ذاته قياسا على ظهور المقابل للمرآة بهيئته صورة ذاته ولو صح هذا لعرفت صفات
ذاته بهيئاتها فتكون مدركة كما انك تعرف صفات المقابل للمرآة وتدرك هيئاته بواسطة صورته في المرآة فتكون نفسك هي صفة ذات
المتجلي بها الله والحق ان المعروف بمعرفة النفس انما هو الصفة التي تعرف لك بها من توصيفه وهي حادثة بفعله فهي صفة استدلال عليه لانها
صفة الوصف والتعريف لا صفة تكشف له لكونها صفة ذاته وربما كان قول المصنف في الكتاب الكبير الذي نقلناه في بيان الفاعل بالاختيار
قال يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ترك او وان لم يشأ لم يترك يشير الى انه فاعل بالتجلي وقد قلنا انه كالقول
بالعناية ويريد بتغيير العبارة في قوله وان لم يشأ لم يفعل انه شاء ما يريد فعله في الازل قبل ان يفعله وان لم يشأه في الازل لم يشأ ان يفعله
في الامكان وقد ذكرنا في شرحنا في مواضع متعددة انه قبل ان يفعل له ان يفعل وان لا يفعل وكل ذلك عن قصد خاص بالمفعول هو نفس
فعله واما نحن فنقول اذا شاء شيئا هو فاعل بالتجلي وهو حق ولذا قال المصنف انه فاعل بالتجلي فليس بصحيح لانا نريد انه سبحانه تجلى للعباد
بايجادهم لا بذاته فانه تعالى لا تتغير حاله فكان غير متجل في الازل ثم تجلى ومن كان كذلك فهو حادث لاختلاف احواله وان كان متجليا
في الازل كان ما تجلى به قديما تعالى ربي بخلاف قول المصنف الذي يرى ان ما خلقه منه بالسنخ وان وجودهم وجوده فعنده اذا تجلى بذاته
بطل قوله وعلى اي الوجهين فهو تعالى فاعل بالاختيار ليس على مراده بصحيح لانه لا يريد بالاختيار انه ان شاء فعل وان شاء ترك بل يريد

انه لم

انه راض بفعله وان كان الابتلاء يقول وانه في علمه انه يفعل فليس له الا ان يفعل على اي الوجهين فهو فعل بالاضطرار وقد بيّنّا في هذا الكتاب ان القول بانه فاعل بالتجلّي للصوفية وقوله ولكلّ وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات يريد به من الآية مراد الصوفية بانهم موجّهون في هذه الجهات بالعناية السابقة والعلم الازلي لا غير كما قال تعالى هو الذي يسيّركم في البرّ والبحر اي في الاقوال والافعال او في تعيّنات التشريعات او في الاجسام والارواح او في الاحكام والاعتقادات ولعين الامر كما زعم انه تعالى لو اجبر الايجاد على ما ذهب اليه والتكاليف للزم الجبر في افعال العباد ولتساوت الحالات في الايجاد بل يجب الاتحاد فلا يوجد الا شخص واحد لان فعله واحد بجهة واحدة بل يبطل الايجاد لعدم جواز التكليف الذي هو الغاية في الصنع بل الحق انه سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات التي هي الاعمال والاقوال والاعتقادات والكل شخص واهل مذهب وجهة من العالم هو موليها باعمالهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يوليها بفعله وعلمه الا بقوابل اعمالهم وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وفي هذا فاستبقوا الخيرات **قال المشعر الثاني** في فعله تعالى فعله تعالى امره وخلقه امره مع الله وخلقه تعالى وقد جاء في الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله العقل وفي رواية القلم وفي رواية نوري والمعنى في الكل واحد وفي كتاب بصائر الدرجات لبعض اصحابنا الامامية رضه قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه وآله وهو مع الائمة عليهم السلام يسددهم **اقول** هذا الكلام من المصنف في بيان فعل الله تعالى وذكر العقل يظهر منه انه هو الفعل وهو غلط فان العقل من المفعولات وليس اول مخلوق منها وانما هو اول مخلوق من المركبات والمقيدات نعم لكن في الكافي عن الصادق انه قال ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الخ والعرش المذكور له اربعة اركان وهذا العقل الايمن منه وكذا القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد فتكون شجرة الخلد خلق قبله وفي تاريخ الحسن العسكري عليه السلام وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقها الباكورة فتكون جنة الصاقورة غرسها تامة قبل ان يخلق روح القدس هو العقل وهو القلم الماخوذ من شجرة الخلد ولما اثمرت كان اول آكل من ثمرها روح القدس يعني انه اول من ذاق من ثمرة الوجود حقيقة محمد وآله صلى الله عليه وعليهم فذلك لانه اول ما صدر عن فعل الله سبحانه وايجاده الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله كما قال عليه السلام حين سئله جابر بن عبد الله الانصاري عن اول ما خلق الله فقال نور نبيك يا جابر الحديث وهو الماء الذي منه كل شيء حي ثم انشأ الارض الجرز والارض الميتة اعني ارض القابليات فانزل بها الماء فاخرج به من كل الثمرات واول من خرج واكل فانه الوجود العقل وفعل الله تعالى هو مشيته وارادته قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فهي امر الله هو فعله وهو مشيته وارادته وابداعه قال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقال الصادق عليه السلام الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل واما ارادة الله فاحداثه لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر الخلق انتهى وقوله امره وخلقه تفسير لفعل الله مجاز قد يتسامح فيه لكنا نقول فعل الله تعالى هو امره ويطلق الامر على الفعل وهو ما قامت به الاشياء قيام صدور على المفعول الاول وهو نور الانوار والحقيقة المحمدية وهو ما قامت به الاشياء قياما ركنيا ومثالهما اذا قابلت المرآة انطبعت فيها صورتك فالصورة المنطبعة شعاع من صورتك المقابلة فامتثلت فهي قائمة بصورتك قيام صدور والصورة المنطبعة في المرآة قائمة بهذا الشعاع قياما ركنيا لان هذا الشعاع القائم بصورتك قيام صدور وهو مادة الصورة المنطبعة في المرآة وصورتها هيئة المرآة من بياض او سواد واستقامة او اعوجاج وصفاء او كدورة وكبر او صغر وهي قائمة بمادتها قياما ركنيا فافهم فالفعل هو الامر والمفعول من الخلق والحقيقة المحمدية اول مخلوق صدر عن فعل الله فاذا صدر المفعول عن فعل الله فالفعل هو الامر الفعلي واذا صدر عن المفعول فالمفعول حامل لفعل الله كالحديدة الحاملة لحرارة النار فكما ان الحديدة لا تحرق بنفسها وانما تحرق بحرارة النار الحاملة لها كان المفعول لا يكون امر الله بمعنى فعله ولا عن يصدر عنه شيء الا لكونه محلا لفعل الله فافهم وقوله امره مع الله قال الملا احمد في الحاشية المذكور سابقا فان قلت كيف يكون امره معه وهو تعالى ازلي وهي متقدمة على المعلول وهو لا يكون في مرتبة العلة قلت المراد بالمعية المقابلة عدم تجدده واستمراره او المراد بقاؤه ببقائه كما سيجيء عن قريب ثم فيهما ان يكون امر الله تعالى مع الله كما تدل عليه المقابلة باطل اما اولا فلان الله تعالى مع كل شيء فهو بمعنى انه مصاحب له

وعليه ما كنّا عن الخلق غافلين واما ان الأمر مع الله فحق بمعنى انه لا يخرج عن سلطانه وملكه ابدا لا كما توهمه من البقاء فانه فان مستحيل في ذات
الله نعم ممتنع الوجود والبقاء بل وجوده وبقاؤه بالامكان الراجح غير متناهيه وان كان متناهيا عند الله فانيا في رتبة ذاته مستحيل
الوجود واما ان الله تعالى علة فغلط لان الله سبحانه ليس علة لشيء بل كل شيء علته صنعه وهو فعله ثم صنعه علته نفسه بالله كما قال الصادق
عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فالمشية علتها نفسها بالله كما ان علة الاشياء هي فعل الله الذي هو المشية بالله
فكما نقول علة الاشياء فعل الله كذلك نقول علة فعله نفس الفعل لان الاشياء خلقت بالفعل والفعل خلق بنفسه كما نقول علة الكتابة
حركة يد الكاتب لا ذات الكاتب وليس لك ان تقول ان ذات الكاتب علة الكتابة لان المعلول يدل بهيئته على هيئة علته كما تدل الكتابة
في هيئتها على هيئة حركة اليد ولا يكون شيء من ذلك دالا على الكاتب بوجه من الوجوه الا على وجود صانع له انتهى منتهى اليه بما
ننتهي الى فعله وحركته والفعل لا ينتهي الى الذات ولا اشارة فيها في الوجود كما ساوقت الكتابة حركة يد الكاتب ومن هنا قال امير المؤمنين
صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وقال عليه السلام علة ما صنع صنعه وهو لا علة له
الخ وانما صح ان اطلاق العلة عليه على نحو الحقيقة غير جائز الا على معنى انه فاعل بفعله لا كما يقولون انه فاعل بذاته بل على معنى ان الاشيا
بجميع انحائها من موادها وصورها ووجوداتها ومهياتها ومقبولاتها وقابلياتها وكل شيء منها ادلها مستندة الى فعله تعالى خاصة ولا
كون بقائه ببقائه فلا بل بقاؤه بايده من الامداد الامكانية الغير المتناهية وهي قد احدثها الله سبحانه امر شيء واقامها بنفسها
كما قال عليه السلام يمسك الاشياء باظلتها اي بذواتها وقوام كل شيء بفعله وبامداده مما احدث من الخزائن الامكانية التي لا تنفد ولا
تتناهى الى نهاية ابدا وقوله وخلقه حادث زماني يعني احدثه في الزمان فالزمان ظرف لاحداثه وهذا الحصر محصور اذ ليس كل مخلوق انه
زمانية فان نور محمد وآله صلى الله عليهم مخلوق قبل ان يخلق الله شيئا والزمان انما هو ظرف الاجسام ولا يصح ان يكون ظرفا لغيرها فلا يصح ايجاد
قبل الاجسام والامكنة ولا ايجادها قبله بل هي اي الثلاثة متساوقة الوجود وايضا اذا كان الخلق حادثا زمانيا فالزمان يكون حادثا
زمانيا او ليس بحادث وهو من الامر ما ادري ما اقول لهؤلاء وقوله في الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخ قد تقدم ان العقل هو القلم
وهو ملك والمراد به عقل محمد وآله صلى الله عليهم وهو جبرئيل وهو جوهر تسميه بالماء الذي جعل منه كل شيء حي وكان عرشه على الماء وبالحقيقة المحمدية
وبامر الله المفعول الذي به قامت الاشياء لانه مواد جميع الاشياء منه وفي الدعاء كل شيء سواك قام بامرك ومن الاشياء القائمة بامر الله المفعول
العقل المذكور وهو جبرئيل الحقيقة وهو القلم وهو الروح من امر الله وكذلك الحقيقة ملك وفي الحديث عن الصادق عليه السلام حين سئل عن
التوحيد عن قوله ن والقلم وما يسطرون قال ن ملك يؤدي الى القلم وهو ملك يؤدي الى اللوح وهو ملك يؤدي الى اسرافيل الخ فنون الحقيقة
المحمدية والقلم عقله واللوح نفسه ص ولا شك ان العقل ملك روحي اعظم من جبرئيل وميكائيل والملائكة اجمعين وعظمة هذا الملك
فوق ما نصف ولكنه مركب من الوجود والمهية فوجوده مس النار اي نار المشية وهو اثرها اي الحقيقة المحمدية ومهيته ارض القابلية
اي الزيتة التي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار وقد تقدم في بيان السراج لانه هو المذكور في قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فنوره
المشبه بالمصباح هو العقل بقرينة زيته ومس النار له ولا يكون الا في المركب فما قبله ليس بمركب ظاهرا لانه مس النار في المصباح الزيتة
وفي التنبا الماء والارض الميتة والارض الجرز وقوله عليه السلام لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد ص يعني بكله والا فكل نبي يكون معه بوجه
من وجوهه او باسم من اسمائه بل يكون مع سائر الاولياء ومع المؤمنين بل ومع غيرهم حال تسلكهم طريق الحق ولهذا قال صلى الله عليه
وآله لحسان بن ثابت لما قال شعره المشهور يوم الغدير الذي اوله يناديهم يوم الغدير نبيهم بخم واسمع بالنبي مناديا قال لا تزال مؤيدا
بروح القدس ما نصرتنا بلسانك مع علمه انه يتغير عن الصلاح ولذا قيده بالدعاء فهو لا يوجد روح القدس بكل جهاته الا عند محمد واهل بيته
ولا يسعه غير قلوبهم لانه باب الله لجميع من سواه وهو خلقه ويكون عند الائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد لم ينزل الى الارض الا على محمد صلى الله عليه وآله ومنذ
نزل ما صعد وهو الآن مع الحجة عليه السلام وعجل الله فرجه **قال** وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا

في النفوس انها الارواح التي تقوم بها النفوس وانما الخلق الاول لقول النبي صلى الله عليه وآله اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة المطهرة فانطقها
بتوحيده ثم قال بعد ذلك سائر خلقه واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله صلى الله عليه وآله ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنقلون
من دار الى دار وان الارواح في الدنيا غريبة وفي الابدان مسجونة واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة
الى ان يردها عز وجل بقدرته الى ابدانها وقال عيسى بن مريم عليه السلام للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها وقال الله تعالى ولو شئنا
لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه **اقول** قال الملا احمد البزكي في الحاشية هنا المراد بالنفوس هنا هو العقول
فان النفس بمعنى الذات قد تطلق عليه والمراد بالنفوس ثانيا هو ما هو المصطلح عليه وقوله فانطقها بتوحيده لعل المراد بانطاقها هو جعل
وجودها بحيث تدل على توحيده تعالى انتهى ولعل المراد بالنفوس الاولى الذوات او العقول او الذوات هي العقول كما ذكر المحشي وهذه الاحتمالات
مما تحتمله عبارته الا انه انما يريد به ما قاله قبل ان وقف عليه الذي يعانونه في نفس الامر ما ذكرناه مرارا مكررا ان اول ما خلق الله نور محمد ص
كما دلت عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه فضل الله بن محمود الفارسي في كتاب رياض الجنان بسنده الى جابر بن عبد الله قال قلت لرسول
الله صلى الله عليه وآله اول شيء خلقه الله تعالى ما هو فقال نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق منه كل خير ثم اقامه بين يديه في مقام القرب ما
شاء الله ثم جعله اقساما فخلق العرش من قسم والكرسي من قسم وحملة العرش وخزنة الكرسي من قسم واقام القسم الرابع في مقام الحب ما شاء
الله ثم جعله اجزاء فخلق الملائكة من جزء والشمس من جزء والقمر والكواكب من جزء واقام الجزء الرابع في مقام الرجاء ما شاء الله ثم جعله اجزاء
فخلق العقل من جزء والعلم والحلم من جزء والعصمة والتوفيق من جزء واقام القسم الرابع في مقام الحياء ما شاء الله ثم نظر اليه بعين الهيبة فرشح ذلك
النور وقطرت منه مائة الف واربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله من كل قطرة روح نبي ورسول ثم تنفست ارواح الانبياء فخلق الله
من انفاسها ارواح الاولياء والشهداء والصالحين الخبر وغير ذلك من الاخبار والحاصل انا اذا اردنا توفيق كلامه وابيانا ما هو الواقع من
عبارته بتوجيهها وصرفها الى النحو الحق قلنا المراد بالنفوس الاولى ذوات محمد وآله صلوات الله عليه وعليهم فانها اول ما خلق الله تعالى
وهي الارواح التي بها حيوة نفوس ما سواهم وتسميتها ارواحا باعتبار حيوتها في ذاتها واحيائها لما سواها باذن الله تعالى ولا شك
ان نفوسهم عليهم السلام اول ما خلق الله تعالى وقوله اول ما ابدع الله اي اوجده بابداع الحق هو مشية النفوس المقدسة المطهرة اي النفوس التي
هي محال مشية الله وهي حقائقهم عليهم السلام التي هي هياكل التوحيد لان حقيقة كل واحد منهم عليهم السلام هيكل التوحيد حقيقة صورة وذلك لان
الهيكل هو الصورة والصورة هنا صورة وصورة مثل الايمان بالله لا يشوبه احتمال ريب وذكر الله لا غفلة فيه ومراقبة لا التفات فيه وحضور لا
غيبة فيه وتوجه لا سهو فيه وامثال هذه الحدود فالصورة المؤلفة من هذه الحدود وامثالها هيكل التوحيد وهياكل التوحيد
اربعة عشر هيكلا او معنى مقدسة مطهرة يعني منزهة مكرمة عن رذائل الانية والدعاوى وقوله فانطقها بتوحيده وذلك لما اراد
ان يعرفوه وصف نفسه لهم جعلهم تلك الصفة حتى انهم فلذاتهم ذلك الوصف فنطقهم بما عرفهم من انفسهم قال عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه واعلم ان الله تعالى اظهر على ذواتهم وظواهرهم آثار وحدته فلذا نقول لا اثنين صانعك لانه لو كان صانعك اثنين لما قدرت
ان تقول انا بل تقول لنفسك نحن كما انك ترى ظلك عن مصباح واحد واحدا وعن مصباحين اثنين فتكون انت اثنين ولو كان صانعك ثلثة
كنت ثلثة لانك اثر ثلثة مؤثرين مثلث كما كانك ترى ظلك عن ثلثة مصابيح ثلثة اظلة وانها اثر ثلثة مؤثرات والى هذه الدلالة اشار
الصادق عليه السلام في قوله فيا عجبا كيف يعصى الاله كيف يجحده الجاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وقوله واعتقادنا
انها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء آه يرد عليه اعتراض لا يكاد يحل على الحقيقة الا المعصوم عليه السلام او يكون بنورهم وتعليمهم
واما توجيه كثير من العلماء لدفع الاعتراض فليس بافعالهم وانما يأتون بمقدمات اقناعية اكثرهم ينقطع عندها وقلبه غير قابل لها
الا انهم ذلك مبلغهم من العلم والاشارة الى الاعتراض هي انه قد اتفق الكل من الحكماء والعقلاء على قاعدتين الاولى ان كل ما سبقه
العدم لحقه العدم والثانية ان كل ما له اول فله آخر ومقتضى هاتين القاعدتين ان الاشياء اعني ما سوى الله اما ان تكون قديمة

بنى

ليس لها اوّل ولم يسبقها العدم فتكون باقية واما ان يكون لها اوّل وسبقها العدم فتكون فانية وقولي او في الصورتين لتقسيم التعبير وجواز
التسديد لها امّا بان لها اوّل وسبقها العدم ومع هذا لا يلحقها العدم لابقاء الله تعالى لها فهي باقية ببقاء الله ليس عن دليل وانّما حكم بالثاني
بظاهر اجماع المسلمين وبحثنا ليس مبنيا على النّقل وانّما هو مبنيّ على الادلّة العقلية امّا من دليل الفؤاد اعني دليل الحكمة وهو اعلى هاد
هو دليل الانبيآء والاولياء عليهم السلام او من دليل العقل اعني دليل اليقين المسمّى بدليل الموعظة الحسنة وهو دليل المتّقين والصّالحين
او من دليل العلم اعني دليل المجادلة بالتي هي احسن وهو ادناها وهو دليل العلماء والحاصل انّ الباحثين في هذه المسئلة تشتّتت انظارهم
اختلفت اقوالهم فمن النّاس من قال بقدم العالم ومنهم من قال بقدم النّفوس المجرّدة ومنهم من قال بحدوث الاشيآء عن غير بصيرة وانّما معوّله
على النّقل وهو وان كان مصيبا في القول الّا انّه غير عارف بالدّليل حتّى انّ من هؤلاء من يستدلّ على الحدوث ويفسّره لا تمسكه بالدليل الامن
جهة التّسليم للنّقل فكلّ ما لا يخالف النّقل يقول به مع انّه قد يعتقد ما ينافي اعتقاده فيقول مثلا انّ العالم بجميع جزئيّاته وكلّياته حادث
مسبوق بالعدم وانّ الجنّة واهلها والنّار واهلها باقون بغير فناء يلحقهم ولا انقطاع ابدا ويعتقد مع هذا صحّة القاعدتين المذكورتين
وانت خبير بانّ مقتضاهما انّما قدم ما سوى الله تعالى وامّا فناء ما سوى الله تم وانقطاعه اعلم انّي اريد بيانا لا تجد اصفا لذلك الا عن
ولا كاشفا لهذه الشّبهة على الحقيقة غيره ان وفقت لفهمه وهو انّ كلّ ما سوى الله تعالى حادث بمعنى انّه مسبوق بالغير وكلّ مسبوق بالغير فهو حادث وانّما
قلت انّ الحادث هو المسبوق بالعدم قلنا انّ العدم ليس شيئا يسبق وانّما معناه انّه كان عدما في رتبة من فوقه وعلى كلّ تقدير فله ابتدآء وعلى القاعدة
السّابقة يجب ان يكون له انتهاء لكن الانتهاء في العود لا يكون اعلى من الابتداء في النّزول ولا انزل منه بل يجب ان يكون مساويا له في الرّتبة ولمّا كان
المحدث محتاجا في بقائه الى المدد كما هو مبرهن عليه حيث انّه مفتقر به في بقائه وهذا المدد وان كان بحسب قابليّته من عالم الصّالحات او الطّالحات الّا
انّه يكون ممّا لم يصل اليه لانّ المدد جديد فيكون على رتبة ممّا وصل اليه قبل سواء كان من الخير او من الشّرّ وهذا المدد يجب ان يكون ممّا له
من نوع مادّته وصورته فاذا وصل اليه المدد الذي كانت رتبته اعلى من ابتداء ما خلق منه كانت رتبة هذا الواصل الجديد رتبة ابتداء علو صول
فتكون اوليته به فوق اوليته بما قبله ويكون انتهائه بما قبله فاذا امدّه بمدد اخر بحسب اعماله واستعداده كان بهذا المدد الثّاني من فوق الاوّل انتهاآؤه به بعد
رتبة فيكون المحدود بالثّاني على اوليّة من اوليته بالاوّل وانتهاؤه به الثّاني بعد انتهائه بالاوّل بان يصل الى وقت لولا المدد الثّاني لفني
قبله لانّ ابتداء المدد الثّاني قبل ابتداء المدد الاوّل وهكذا بلا نهاية في رتبة الامكان ومثاله لو بنيت جدارا طوله عشرة اذرع كان ظلّه
مثلا منتهيا الى عشرة اذرع لانّ انتهاء طول ظلّه بحسب علوّ راس الجدار فاذا بنيت عليه عشرة اذرع مثلا كان علوّ الجدار عشرين ذراعا
كان راسه الاوّل الّذي هو اعلاه في وسطه وكان ظلّه عشرين ذراعا فكان انتهاء الظّلّ بحسب ابتدائه من راس الجدار وهكذا فالمدد لا ينقطع عن
الحادث والحادث بالمدد الجديد مختلف الابتداء ففي كلّ مدد متجدّد يسبق ابتداؤه به ابتداؤه بالمدد الاوّل ويتأخّر انتهاؤه بالثّاني عن
انتهائه بالاوّل فالحادث لا ينتهي ابتداؤه بهذا المعنى اي يتجدّد الامداد فكلّما وصل اليه مدد من مقام عال خلق به المدود من مقام ذلك
المدد والانتهاء بنسبة علوّ الابتداء ولا انقطاع للمدد ولا ابتداء فلا انقطاع ولا نهاية للانتهاء فافهم فان قلت كيف يخلق من المدد الجديد
وهو مخلوق قبله قلت انّه يكسر ويصاغ بالمدد في رتبته ومثاله اذا كان عندك خاتم صغير من مثقال فضّة ثم اردت ان تمدّه وتقويه ثم تصاغ
اخرى كسرته وصغته من المثقال الاوّل ومن المثقال الثّاني فكان خاتمك ليس من مثقال وهي الرّتبة الاقليّة السّفلى بل هو من مثقالين وهي
الرّتبة الاكثريّة العليا وكذلك الدّراهم فانّ العشرة الدّراهم اذا انفقتها في شؤونك مثلا تنتهي في يومين ولو زدتها حتّى كانت عشرين
تنتهي في اربعة ايّام لانّها عشرون لا عشرة فتاخّر حينئذ وقت الانتهاء وهكذا اذا جعلتها نامية واذا كنت دائما تنفق منها وتزيدها فلا تفنى
ما دمت تزيدها لانّها هي الكثيرة الّا احقر لا القليلة الاولى فافهم فان قلت انّ الزّيادة للحادث انّما هي في طرف الرّجوع والعود وهنا يلزم تولد
الّا مادته وانت لم ترض بقوله قلت انّه يرى انّ المدد للبقاء لم يكن ابتداؤه ابتداء للمدود بل المدد منقطع الابتداء غير منقطع الانتهاء
وهذا هو انّما ينافي مقتضى القاعدتين الصّحيحتين المتّفق عليهما اللّتين شهدت لهما الاخبار المتّفق عليهما العقول ونحن نقول انّ ابتداء هذا المدد

الجديد

وجد بدلا ابتداء للعود فاذا اردت تصوره فانظر الى مثل الخاتم فان بقاءه بالمثالين انما كانت طول عمر بقائه بالمثال لان بقائه بالمثال انما
من علو رتبتهما واكثريتهما لا من دون المثقال واقليته وكذلك مثل الجدار والدراهم وقوله صلى الله عليه وآله انما تنقلون من دار الى دار هو كما قال ع
لانهم انزلهم الله في اطوارهم بحكيم صنعه وتقديره في مراتب الادبار من المجالي العقلية الى جواهر الاظلة الروحية الى الصور الجوهرية الى الطبائع
الطبيعية بفتح ياء الطين جمع طينة الى الجواهر الهبائية الى الاشباح المثالية الى المواد العنصرية ثم دعاهم بحكيم صنعه وتقديره اليه
في مراتب الاقبال من لطائف الاغذية الى النطف الى العلق الى المضغ الى العظام الى الاكتساء الى تمام الخلقة بنفخ الروح فانتقلوا باشباحهم
الى القبور فانتقلوا بجواهر هبائهم الى ما بين النفختين وهو مدة اربعمائة سنة فانتقلوا بالطين الطيبة بفتح الياء الطين لانهم يبقوا فيها في البدء
اربعمائة سنة فمكثوا في العود كذلك وهو ما بين النفختين نفخة الصعق ونفخة البعث فاذا هم قيام ينظرون الى البعث الحشر والنشر فانتقلوا
بذرتهم حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى في محلة خمسين الف سنة الى الجنة ومقام الرفرف الاخضر فانتقلوا بنفوسهم في اللوح المحفوظ الى
ارض الزعفران فانتقلوا بجواهرهم والاظلة الروحية الى مقام الاعراف فانتقلوا بمعانيهم العقلية الى مقام الرضوان فانتقلوا بافئدتهم
النورية ولا يزالون في هذا المقام يسيرون بلا غاية ولا نهاية مخلدون في درجات هذا المقام الغير المتناهية محبة الله ورضوانه كما قال ع
في حديث الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية وقوله وان الارواح في الدنيا غريبة يعني ان محلها في العالم
الاعلى فانزلت في دار التكليف وحبست في الابدان في هذه البلاد الخراب تلفح عليها الرياح الاربع الجنوب من الكبد والصبا من الرئة والشمال من الطحال
والدبور من المرة الصفراء يكون حولها الذئب اي الغضب والخنزير اي الشهوة ولقد اجاد ابن سينا في ابياته في الروح التي اولها هبطت اليك من
المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع الى اخرها وهي مشهورة وقد اشتملت على مطالب جليلة وانما انزلها الله سبحانه في هذه الدنيا النكدة
ووضعها في هذا القفص الضيق لاجل التكليف لانه اراد ان يرفعها الى منازل قربه وكانت بعيدة غير متناهية فامرها باخذ المتاع لسفرها اليه
ولتكثر من الزاد فان السفر طويل والطريق بعيد الى الغاية البعيدة القصوى ولتعلم ما جهلته من العلوم والعقائد كما اشار اليه ابن سينا في الابيات
المشار اليها في قوله ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاورع فهبوطها لاشك فيه ضربة لازب لتكون سامعة بما لم
تسمع وتكون عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع ولانزالها في هذا التنجس سر اشار اليه اخبارهم بما معناه انها لما كانت
في العالم الفسيح انبسطت في نفسها لما وجدته في ذاتها من القوة فالقيت في هذا التنجس لئلا تدعي الربوبية وقد اشار الحكماء الاولون في هبوط
الى هذا المعنى برموزهم فقالوا ما معناه انها عصت فسقط ريشها فازعجت الى الارض واصل ذلك ان آدم ع اكل من الشجرة فنزع منه لباس الجنة
فاهبط الى الارض والمعنى في الكل واحد وان اختلفت العبارات عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير وقوله فهي باقية فمنها
منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها اعلم انه اذا حضر ملك الموت الشخص فان كان مؤمنا حضره النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام واوصوا به ملك الموت فاستوصى به فيقبضها في احسن صورة وهي ما يكسوها الولي عليه السلام للقائه محبة فيقبضها وقبضتها
تخر الروح ساجدة تحت العرش بين يدي الله سبحانه ثم يكسوها حلة صفراء من الركن الايمن الاسفل من عرشه ثم تهبط الى الجنازة فتكون
معه فاذا غسل وكفن وحمل الى قبره صارت معه ترفرف على جنازته وتمشي امامها على اختلاف الروايتين فاذا شرج عليه اللبن اتاه رومان
فتان القبور وكتب الميت عمله الذي قطعه من كفنه باملاء رومان ويجعلها على عنقه وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ثم
ياتيه منكر ونكير ويسألانه فاذا اجاب بشراه بالخير ثم يخد له خد الى الجنة التي في المغرب ليدخل منها الى قبره ياتيه منها الروح بفتح الراء و
تروح بدنه مع الملك الى الجنة وتجتمع بارواح اسلافه ياكلون ويشربون ويتنعمون فاذا كان يوم الجمعة او العيد اتاهم الملك عند طلوع
الفجر بنجائب من نور عليها قباب الياقوت والزبرجد فيركبون فيطير بهم بين السماء والارض فياتون النجف الاشرف فيبقون الى الزوال ثم
يستاذنون الملك في زيارة اهاليهم في الدنيا وقبورهم فياذن لهم فياتون اهاليهم ومعهم ملائكة يحجبون عن ابصارهم كل ما يكرهون من اهاليهم
ثم يزورون مواضع حفرهم فاذا كان ظل كل شيء مثله صاح بهم الملك فيركبون ويطير بهم الى الغري الحنان وان كان الشخص منافقا حضروه واوصوا

ملك الموت بان يشدد عليه فيستوحي بذلك فيقبض روحه بنزعها عزقا وينشطها انشطا فاذا كان في قبره اتاه رومان وكتب عمله ثم اتاه منكر
ونكير وسئلاه فلم يجب فيضربانه بمرزبة من حديد محمية في النار اعوذ بالله من سخط الله ثم يخد له خد الى النار في المشرق عند مطلع الشمس
الى قبره يأتيه منها الدخان والشرر وبعض اللهب يوصل الى النار التي في المشرق يعرضون عليها غدوا وعشيا فاذا غربت الشمس اتي بها الى البئر
برهوت بوادي حضرموت تبيت فيها الى طلوع الشمس فيؤتى بها اليها والى النار وهكذا ويعجبني ان اورد حديثا مناسبا للمقام لما فيه من ذكر
بعض التصفية او بسطه في عرشنا بحجي المتصلة الى ابن عمير عن زيد النرسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة
ويومي العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادي في ارواح المؤمنين وهم في عرصات الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهاليكم واحبائكم
من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتي لكل روح بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجد خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء وعلى النوق
جلال وبراقع من سندس الجنان واستبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوجون بتيجان اللؤلؤ يضيء كما تضيء الكواكب الدرية في
جو السماء من قرب الناظر اليها لا من البعد فيجتمعون في العرصة ثم يأمر الله جبرئيل في اهل السموات ان يستقبلوهم فتستقبلهم ملائكة كل سماء وتشيعهم
ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادي السلام وهو واد بظهر الكوفة ثم يتفرقون في البلدان والامصار حتى يزوروا اهاليهم الذين كانوا
معهم في دار الدنيا ومعهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر اليه الى ما يحبون ويزورون حفر الابدان حتى ما صلى الناس وراح اهل الدنيا
الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل في المجلس فقال جعلت فداك هذا المؤمن فما حال
الكافر فقال ابو عبد الله عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى في بقاع النار وارواح خبيثة تجري بوادي برهوت في بئر الكبريت في مركبات خبيثة ملعونة
تؤدي ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى في بقاع النار فهي بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان
فزعة ذعرة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب في انواع المركبات المسخوطات الملعونات المصفدات مسجونات فيها لا ترى فيها روحا ولا راحة
الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فترد في الابدان وذلك عند النشر فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين ودهر
الداهرين فهي اقول قد ذكر بعض احوال الفريقين على الاقتصار وفي هذا الحديث الشريف ذكر بعض الاسرار التي خفيت على اكثر البصائر
والابصار ولولا اني لست بصدد بيانها لاطلقت عنان القلم في ميدان البيان حتى يقف الناظر على ما لم تسمعه الاذان واما من لم يكن مؤمنا ولا
كافرا وهم الذين لم يمحضوا الايمان ولا الكفر والنفاق فتبقى ارواحهم في قبورهم الى يوم القيمة ولا يسئلون في قبورهم يلهى عنهم فاذا كان يوم القيمة
جدد لهم التكليف وحوسبوا على اعمالهم فاما الى الجنة واما الى النار وقوله وقال عيسى بن مريم ع الخ يعني انه لا يصعد الى السماء بمقتضى طبيعته
الا ما نزل منها اما صعود ما لم ينزل من السماء اليها بقاسر ومعين متمم فانه ممكن فعلى ظاهر الحال الارواح والنفوس نزلت من السماء فتصعد
الى السماء اذا فارقت الابدان لانها تأوي الى الجنة التي في المغرب لدهامتين وهي الان في الاقليم الثامن واسفل على محدب محدد الجهات في
الرتبة اذ لا جهة وراءه واما الابدان فانها باقية في الارض لانها خلقت منها واليها تعود هذا ظاهر الحال واما في حقيقة الامر فكل شيء
انزله الله من سماء ذلك الشيء الى ارضه قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والتنزيل لاظهار ما كان في الغيب
على الشهادة      سواء في طرف الخيرات ام في طرف الشرور وكل بحسبه فعلى هذا اذا طال مكثها في الارض صعد جسدها الثاني الى جابرسا
او جابلقا وانفسها النباتية الى عناصرها والحيوانية الى هورقليا وجسدها الاول الى هذه العناصر المحسوسة فلا تدركها ابصار
اهل الدنيا واهل العصمة عليهم السلام ابصارهم تدركها على ما ذكرناه في جواب مسئلة اجساد الائمة ع وروايتها لا تبقى في حفرها اكثر من ثلثة
ايام وكذلك اجساد الانبياء او اكثر من اربعين يوما على اختلاف الروايتين لاختلاف مراتبهم في الشرف ثم ترفع الى السماء من ان تدفنها
عبثا عن خلعها الصور البشرية وانها باقية في حفرها الى يوم يبعثون منها وقوله وقال جل شأنه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد
الى الارض واتبع هواه يعني ولو شئنا ان نرفعه بالايات التي اتيناه بان يحفظها عليه فلا ينسلخ منها او نرفعه بالتفضل والعفو ولكنه
لما قصد الى العلو ونظر الى نيته فانحط بذلك الميل الى اسفل واتبع هواه فاتخذ الهه هواه واضله الله على علم وذلك لانه خلق من سجين

واطبع

واصحاب الطرح على حبيبين فيتعلق به فانا ما الله بعض امانة بواسطة ذلك اللطخ فلما انتهت مدة تعلق اللطخ انسلخ منه فانسلخ سوس الايمان بانسلاخه من اللطخ يشير بهذا الاستشهاد الى ارتفاع الارواح العلوية وانحطاط الارواح السفلية كل لاحق بمركزه قال الله تعالى كل الينا راجعون فالمؤمن راجع الى الله من حيث يحب والمنافق راجع الى الله من حيث يكره **قال** رحمه الله ايضا قدس سره في كتاب التوحيد بسنده المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام ان روح المؤمن لأشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها **اقول** المراد بروح الله الروح الكلية التي خلقت من شعاعها البراق والروح الكلية هي الركن الايمن الاسفل من العرش وهو النور الاصفر الذي اصفرت منه الصفرة وهو ملك يؤدي الى اسرافيل احكام الحيوة وهو روح محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وآله وهو الروح من امر الله والروح من امر الرب والروح يطلق على اربعة ملائكة الاول الروح من امر الله وهو النور الابيض وهو العقل الكلي وهو الركن الايمن الاعلى من العرش وهو القلم والثاني الروح من امر الرب المشار اليه اولا وهو الركن الايمن الاسفل وربما اطلق واحدهما على الآخر والثالث والرابع الروحان اللذان على ملائكة الحجب اعني الكروبيين الثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش وهو النور الاخضر الذي اخضرت منه الخضرة وهو ملك يؤدي الى عزرائيل او انه يؤدي الى ميكائيل وهو اللوح المحفوظ والرابع الركن الاسفل الايسر من العرش وهو النور الاحمر الذي احمرت منه الحمرة فهذان يطلق على كل منهما الروح وعلى كل منهما القائم على ملائكة الحجب اعني الكروبيين وباصطلاح الحكماء الابيض هو العقل الكلي والاصفر هو الروح الكلية والاخضر هو النفس الكلية والاحمر هو الطبيعة الكلية والاربعة المذكورة هم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لآدم ع لانهم هم الانوار التي سجدت الملائكة لآدم لكونها مشرقة على صلبه ولذا قال تعالى في عتاب ابليس حين استكبر عن السجود لآدم ع قال ام استكبرت ام كنت من العالين وهم هؤلاء الاربعة وروح المؤمن مركبة من اشعة الاربعة فهي في الحقيقة شعاع من تلك الانوار وانما قال اشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها وفي الروايات عن امير المؤمنين عليه السلام اشد اتصالا من شعاع الشمس من اتصال شعاع الشمس بها وجه من هذه الرواية لان المفضل عليه هو شعاع الشمس لا اتصال شعاع الشمس فان كان اللفظ من المعصوم عليه السلام فهو اعلم بما قال وما يقول فهو واقع منه بقصد عن علم وان كان من غيره بان كان منقولا بالمعنى فالسهو من الناقل والحاصل انما قال اشد مع ان شعاع الشمس في اتصاله بها آية لذلك ولله المثل الاعلى مثلا وجعله آية لذلك على ما يصح الاختلاف ولا التخلف لان عالم المجردات اشد من عالم الاجسام وعالم هو اصل العالم الشبهات فيكون فيما بينهما فيه اشد من عالم الشبهات فافهم وانما سماه الله هذه الروح المخلوقة روحا له لنسبتها اليه تشريفا لها على سائر الارواح كما قال للكعبة بيتي والمراد بالمؤمن هنا هم الانبياء عليهم السلام لا سائر المؤمنين ان اريد الحقيقة لان ارواحهم عليهم السلام لم يكن شعاعها حقيقة الا ما تحق ارواح الانبياء ع وان اريد المجاز جاز ان يكون المراد سائر المؤمنين لان ارواح المؤمنين اشعة لارواح الانبياء وارواح الانبياء ع اشعة لارواح الائمة ع كما صرحت به الاخبار **قال** ونقل الشيخ المفيد ره في كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الامامية اصحاب التوحيد ره مسندا الى الليث بن ابي سليم عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلي بن ابي طالب عليه السلام يا علي ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء معه فخلقني وخلق روحي من نور جلاله فكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض فلما اراد ان يخلق آدم خلقني وإياك من طينة عليين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم ع واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيته فاول ما خلق الله واقر له بالعدل والتوحيد انا وانت والنبيون على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل في حديث طويل **اقول** قوله لبعض علمائنا الامامية يعني ان كتاب نوادر الحكمة وهو المسمى بدبة شبيب لان شبيبا يبيع الادوية المختلفة وعنده دبة فيها بيوت يضع في كل بيت منها دواء غير الآخر وهذا الكتاب جمعه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري سماه كتاب نوادر الحكمة لانه لم يختص بنوع من العلم بل ولا مرتبا بل جمعه من فنون شتى فلقب الكتاب بدبة شبيب لذلك وقوله يا علي ان الله كان ولا شيء معه يريد ان الازل نفى الكثرة والتعدد وفيه رد على مثل المص وامثاله الذين يجعلون في حيز علمه واسراره اعيانا ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وبرهنوا

على

عليه لانه شيء لا يسلب عنه شيء وقد تقدم احتجاجهم وابطاله فيكون معه كل شيء لانه كل شيء ومع اعتبار اي الواجب تعالى المجهول بالذات تكون الاشياء المفهومة منه او مجهولة بالتبع وهو الاشياء اللاحصة في رتبته وانه بالتبع من مفهوم ما الاشياء المتغايرة في انفسها المغايرة بالاعيان الثابتة واعتقادا ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته لانه معه كل شيء فلا يعزب عنه شيء الا انها في ذاته بنحو اشرف الى آخر ما حدثهم تكثروا بها امثال هذه التزهات الفاسدة وكلها منفية بقوله عم كان الله ولا شيء معه ان كل ما دل عليه لفظ ما خلا الله تعالى فهو محدث الى شيء ولا اصل له ولا ذكر قبل احداثه وانما اخترع اصله حين اخترعه بفعله فلا ذكر له بوجه من الوجوه قبل احداثه بالفعل ثم قال عم فخلقه وخلق روحهم من نور جلاله فاتى بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة اشعارا بانه ليس بينه وبين خلقه شيء وان تفرده وقتا سابق وجودهم في انفسهم وعنده في اوقات وجودهم وامكنة حدودهم وليس معهم ولا باين منهم بينونة عزلة فيكون محصورا وانما هو معهم بفعله وامره الذي قام كل شيء ولاجل ذلك ورد عنهم ع كان الله ولا شيء معه وهو الان على ما كان يعني ان توحده وتفرده سابق لهم ووقتا معهم ولاحق ليس شيئا من جميع الاشياء معه تعالى حال من الاحوال بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد خلو منه خلقه وخلقه خلو منه لا بمفارقة ولا بمقارنة بمقارنة ولا بمباينة ولا باتصال ولا بانفصال ولا يصدق على شيء غير ذاته ولا يصدق عليه شيء والمحالة للتفريع ايضا اشعارا بالتفريق الذي اشار اليه ابو الحسن الرضا عليه السلام في قوله كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه ع يعني مثل قولي خلو من خلقه وخلقه خلو منه لا بمفارقة ولا ممازجة او قولي ولا يصدق على شيء وامثالها فانها غيور هي حدود ما سواه يعرف بها غيره ويستدل بها عليه من حيث صفة التعريف كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وقوله عم من نور جلاله اي من اثر جلاله والجلال الجبار ومن فعله اذ به ظهر مفعولاته وبه احتجب عنهم وهذا النور هو الحقيقة المحمدية وهو محل الفعل المتقوم به كالانكسار فانه محل الكسر المتقوم به كالقيام في قولك قائم الذي هو اسم فاعل القيام فان القيام محل الحركة المتقومة بها القائم الذي هو اسم الفاعل وليس يسمى قائم زيد بل هو مثاله الظاهر بالقيام لفاعله ولكن تجد ان يسمى قائم هو زيد فاسأل الله ان يصلح وجدانك ويكشف لك الحجب المانعة من ادراك ذلك وقوله عم فكنا امام عرش رب العالمين كما قيل عرش الوجه العالمين اي جميع الخلائق والعرش له اطلاقات منها المشية ومنها نور محمد ص المشار اليه بقوله تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن فانه اصله الرحمن على العرش استوى وباعتبار مراتبه في القلب هو كل المكان الانيه ومنها المركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور ابيض منه البياض ومنه ضوء النهار وفي رواية منه ابيض البياض ومنها العلم قال تعالى وكان عرشه على الماء انه حمل دينه العلم ومنها جميع الخلق ومنها الملك قال تعالى رب العرش العظيم اي رب الملك العظيم ومنها محدد الجهات ومنها عالم الغيب بالنسبة الى عالم الشهادة الى غير ذلك فعلى الاول الاول فسابق ذاتا ووقتا وظهورا واما الثاني فمتحد الا انه ع واما الملك والعلم والغيب فباعتبار تكون نوره ع مساوقا وباعتبار سابقا وما سوى ذلك فهو سابق ويجوز ان يكون الامام ع جمع لمرة الوجه وقوله ع نسبح الله ليس في بعض رواياتهم بعد ان خلقوا بقوا دهرا ليس شيء يسبح الله غيرهم ع يسبحون الله قبل ان يخلق شيئا من خلقه سوا اسم القدم كل دهر مائة الف سنة على ما يظهر لي من اشارات الاخبار واذا قلت كل دهر مائة الف سنة اريد منه على ما يظهر لي ان هذا التقدير منصوص مخصوص من لفظ بل معنى بل كيستفاد اقل وقد يستفاد الاكثر والظاهر في هذا العدد والله سبحانه ورسوله وآله صلى الله عليه وعليهم اعلم ثم خلق الانبياء ع وكانوا امناء للانبياء ع والانبياء يدينون الله بولايتهم وحبهم ويسلكون سنتهم ويمتثلون امرهم ويعرفون الله سبحانه بسبيل معرفتهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق المؤمنين من انوار الانبياء ع واشعة انوارهم قال ع فلما اراد ان يخلق آدم ع خلقني واياك يعني عليا من طينة عليين كما يعجن اجسامهما وعجنت بذلك النور الذي هو اول ما ذكر بفعل الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية ص وهو الماء الذي به حيوة كل شيء وهو حيوتهم فمنه نبع جميع الانهار من العلوم والعقل والحياة والحب والرضا والتسليم والصبر والشكر وغير ذلك من انهار صفات الكمال والعظمة والكمال والفواضل انهار الجنة الاربعة نهر الماء وهو يجري من ميم بسم الله الرحمن الرحيم ونهر اللبن من هاء الله ونهر العسل من ميم الرحمن ونهر الخمر من ميم الرحيم

فالماء حيوتهم لانهم اسماء الله تعالى واللبن علمهم والعسل حبهم والخمر سكرهم فيهم ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة والنور وقال العباس بن عبد المطلب في مدح النبي صلى الله عليه وآله من قبلها طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق ثم هبطت البلاد لا بشر انت ولا مضغة ولا علق بل نطفة تركب السفين وقد الجم نسرا واهله الغرق تنقل من صالب الى رحم اذا مضى عالم بدا طبق حتى احتوى بيتك المهيمن من خندف علياء تحتها النطق وانت لما ولدت اشرقت الارض وضاءت بنورك الافق فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسبل الرشاد نخترق وليس قوله بل نطفة ان نورهم متعلق بصلبه منتقل في الاصلاب الشامخة والارحام المطهرة نطفة مدنسة بل نور مقدسة تجري فيهم مجرى الارواح في الاجساد لانهم عم في تلك الحال على كمال الاستقامة وتمام الاعتدال ومثل ما روي ان فاطمة عليها السلام كانت تعلم امها خديجة احكام دينها وهي في بطنها وكلهم مثل هذا النوع قبل وبعد فلما خلق آدم استخرج ذريته من ظهره استخرج من ابنه شيث ع واستخرج من ظهرهما اولادهما وهكذا اخرج كل نسمة من ظهر ابيه وهو سر قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ولم يقل من ظهره وانما قال عم من ظهره اختصارا في التعبير مع ظهور الحال ولان الخارج من ابيه الخارج من ابيه خارج من ابيه ولهذا كان ابن الابن ابنا بل اولى من ابنه بنفسه ذلك لان المكلفين في عالم الذر اخذهم سبحانه من ظهور آبائهم بالتوالد كما في هذه الدنيا وكلفهم ثم ارجع الى اصلاب آبائهم فاستنطقهم من العقول والفهم والاختيار ورفع عنهم الموانع فيما اراد منهم وقررهم بربوبيته فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي امامكم فقالوا بلى فمنهم من اجاب بقلبه ولسانه وهم المؤمنون ومنهم من انكر بقلبه ولسانه وهم الكافرون ومنهم من خرج من غير علم وهؤلاء مرجون الى يوم القيمة ومنهم من يلحق في الدنيا باحد الحالين بعد مدة وتفصيل هذه المقامات طويل فاول ما خلق الله واقر بالعدل والتوحيد انا وانت انما قال وانت بالنسبة الى من سواهما ولا يلزم منه التساوي فقد روي ان نور محمد ص خلق قبل خلق نور علي ع من نور محمد صلى الله عليهما وآلهما بثمانين الف سنة وهو مقر بالعدل والتوحيد ثم خلق منه نور علي عليه السلام كما تحدث سراجا من سراج قال علي ع انا من محمد كالضوء من الضوء على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل ثم من اقر قبل كان افضل واول النبيين بحسب بعد خلق محمد وآله ص بالف دهر كل دهر مائة الف سنة و اتفق المسلمون على ان افضل الانبياء خمسة محمد ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ع واتفقوا على انه ص خير الخلق واختلفوا في الاربعة من اولي العزم فاكثر العامة على ان ترتيبهم في الفضل ابرهيم ثم موسى ثم عيسى وقال بعضهم ثم عيسى ثم موسى واتفقوا على مفضولية نوح ع واما اصحابنا فاكثرهم على ان الترتيب في الفضل هكذا ابرهيم ثم نوح ثم موسى ثم عيسى وقيل نوح ثم ابرهيم ثم موسى ثم عيسى وهذا هو المترجح عندك فان ابرهيم وان كانت محامده وفضائله في الاحاديث اكثر من نوح ع الا انه مع ذلك كان من شيعة نوح ع لقوله تعالى وان من شيعته لابرهيم ولقوله تعالى واذ اخذ الله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وهو في معنى التفضيل الى مقام التبوء في الوجود في الدنيا والآخرة محمد ص وايضا ليس في الانبياء من نبوته عامة الا محمد ص ونوح ع واما ابرهيم فانما ارسل الى اربعين بيتا وليس نسخ الشريعة دليلا على الافضلية والا لكان عيسى ع افضل الاربعة وايضا فان نوحا ع اوتي من الاسم الاعظم خمسة عشر حرفا وابرهيم ثمانية وموسى اربعة وعيسى اثنين والله سبحانه ورسوله وخلفاؤه اعلم من سبق الى الاجابة كان افضل والذي يترجح عندي في تفضيل الاربعة عشر معصوما صلى الله على محمد وآله ان افضلهم وسيدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا معلوم ثم من بعده امير المؤمنين علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين سيدا شباب اهل الجنة وتفضيل الحسن على الحسين بالنص الخاص عن الصادق عليه السلام روى الصدوق في كمال الدين باسناده الى هشام بن سالم قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الحسن افضل ام الحسين فقال الحسن افضل من الحسين قلت فكيف صارت الامامة من بعد الحسين عليه السلام في عقبه دون ولد الحسن ع فقال ان الله تبارك وتعالى لم يرد بذلك الا ان يجعل سنة موسى وهرون جارية في الحسن والحسين ع الا ترى انهما كانا شريكين في النبوة كما كان الحسن والحسين ع شريكين في الامامة وان الله عز وجل جعل النبوة في ولد هرون ولم يجعلها في ولد موسى وان كان موسى افضل من هرون ع ثم القائم عجل الله فرجه لحديث وتسعة من ذرية الحسين ع تاسعهم قائمهم اعلمهم وروى المقداد في شرح الباب الحادي عشر في اخرى تاسعهم قائمهم اعلمهم افضلهم

وحديث الوصية في قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام في امر الوصية وانا ادفعها اليك يا علي وانت تدفعها الى وصيك ويدفعها
وصيك الى اوصيائك من ولدك واحدا بعد واحد حتى تدفع الى خير اهل الارض بعدك الحديث خرج تفضيل الحسن والحسين ثم بحيث سيدا شباب
اهل الجنة وبقي الباقي في معارض كثيرة ثم الائمة الثمانية ثم كلهم في الفضل سواء وتحمل الاحاديث المنافية على ذلك ثم فاطمة عليها السلام كما يشير
اليه ما رواه في المقتضب فيما اوصى محمد صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام يا علي ان الله عز وجل اشرف على الدنيا فاختارني منها على رجال العالمين ثم اطلع ثانية فاختارك
على رجال العالمين ثم اطلع ثالثة فاختار الائمة من ولدك على رجال العالمين ثم اطلع رابعة فاختار فاطمة على نساء العالمين وهو يشير الى تفضيلهم
عليها عليهم وعليها السلام ومثل حديث الانوار التي تظهر بها العلي ع فانها بقيت كلها الى ان ولد الحسين عليه السلام **قال** فقد ظهر من هذه النقول
بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسة والارواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله
فضلا عن ابقائه انها مستهلكة الذوات مطوية الانوار عند سطوع نور الجلال لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله تعالى **اقول**
اما كون الارواح لها كينونة سابقة على عالم الاجسام سبقا دهريا فمحفوظ واما السبق الزماني فهو محل الخلاف واكثر المحققين على ان الارواح
سابقة على الاجسام في الدهر واما في الزمان فالاجسام سابقة عليها لانها انما تكون من الاجسام كالثمرة من الشجرة والمستفاد من كلام الائمة
الهدى عليهم السلام ان الروح موجودة في غيب النطفة كوجود الثمرة في النواة والحبة في العود الاخضر قبل ان تظهر السنبلة وهو معنى ما ذكره اكثر
المحققين فيكون القول به متحققا نعم لو قلت انها موجودة في الزمان غير ظاهرة الكينونة اصبت وهو معنى قول المحققين وان نبا لذلك
يخاطبك انما تخاطبك روحه وفي هذا الفصل وهي لا ان يسبب ليتها في الزمان وانما تكون في الزمان بتعلقها بالجسم تعلق التدبير فان قلت الملك
قام زيد بمعنى اللفظ حين الخطاب بجسمك والاشارة درك معناه بروحك في مرتبتها من عالم الغيب فقبلها دركت المعنى قبل خلق السموات والارض
باربعة الاف عام وقوله والعقول القادسة اي المقدسة المنزهة بذاتها عن شوائب المواد العنصرية والمدد الزمانية والصور الهندسية لا انها
مقدسة عن مطلق المادة ومطلق المدة ومطلق الصورة كما توهمه اكثر المتأخرين بل لها مواد نورانية ومدد دهرية وصور معنوية وقوله
والارواح الكلية وهو لرقائق الغيبية فهي في عالم الغيب كالمضغة في عالم الشهادة بالنسبة الى طور الجنين والعقل كالنطفة وتمام الخلقة كالنفس
عندنا باقية ببقاء الله يريد انها كالظل للشاخص بقرينة قوله فضلا عن ابقائه وهذا غلط ظاهر فان الاشياء كلها لا فرق بين الاجسام
والارواح قائمة بامر الله الفعلي قيام صدور وبامر الله المفعولي اي النور المحمدي صلى الله عليه وآله قياما ركنيا اي قيام تحقق قال الصادق عليه السلام في الدعاء
كل شيء سواك قام بامرك فبقاء كل شيء بابقاء الله بدوام الامداد وقوله انها مستهلكة الذوات مطوية الانوار عند سطوع نور الجلال
لان مادتها من ذلك النور وهيئتها اي صورتها من اثر هيئته كما ترى من صورة الكتابة فان مادتها من المداد وصورتها من هيئة حركة يد
الكاتب لا انه توهم ان نور الله تعالى كما يذهب اليه هؤلاء من انه نور الذات الغير المصنوع فانهم لا يعرفون الله تعالى وانما نور الله هو فعله
ومفعوله واسماؤه وصفاته اي صفات افعاله وكلها محدثة مخلوقة بفعل الله اما الفعل فخلقه الله بنفسه اي بنفس الفعل لانه فعل وايجاد
ولا يحتاج في ايجاده الا الى فعل وايجاد وهو فعل وايجاد فلا يحتاج في ايجاده الى غير نفسه واما ما سوى الفعل فخلقه الله بالفعل فهم مستهلكون
بوجدانهم في انوار فعله وآياته الكبرى لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله فانين في خدمته ومراقبته بحضرته وقد ذكر الملا احمد اليزدي
اعتراضات لبعض الناظرين في قوله باقية ببقاء الله لان ظاهره القول باتحادها به تعالى واحببت ان اذكره مختصرا واذكر جوابه ليظهر الحال
قال في حاشية منها ان الاتحاد في الوجود لا يتصور الا بين الكلي وجزئي ذلك الكلي كالانسان الموجود بوجود جزئياته ولا يصح الاتحاد بين الامور
الجزئية ولا بين الحقائق المتباينة كالانسان والفرس والواجب ليس كليا للعقول لتندرج تحته ومنها ان التباين بين الانسان والفرس دون
التباين بين الواجب والممكن ولذا امتنع ضعيف التباين الاتحاد ففي شديد التباين بالطريق الاولى ومنها ان الواجب بالذات من خواص
منها ان يكون مجعولا فلو جاز الاتحاد بينهما كان الشيء الواجب مجعولا وغير مجعول وهو خلف ومنها ما اثبتها انها متأصلة في نفس الامر وان لها علة
جاعلة متقدمة عليها بخلاف الواجب فلو جاز الاتحاد فاما ان تكون قديمة فيلزم انقلاب الحقائق وان بقيت على امكانها مع اتحادها بالواجب

كان جاعلا لنفسه متقدما على نفسه لأن الجاعل متقدم على المجعول ومنها أن وجود الواجب محض وجوده وجود هذا الآخر فالوجود والعدم فيه سواء
فلو جاز الاتحاد كان الشيء ضروريا جائزا معا قال سلمه الله ويمكن الجواب عن هذه الوجوه جميعا بأن المراد أن الأرواح الكلية باقية ببقائها
لكن بما هو ظاهر كما فهمه المعترض بل المراد أنهم لا يلتفتون إلى ذواتهم أصلا بل يقصرون النظر في ذاته فلا يبقى الوجود في نظرهم هو وجود الله
ثم لا غير فلا التفات لهم إلى وجودهم فكانت الاثنينية مرتفعة في نظرهم وإذا كان الأمر كذلك فكأنه صار وجوده وجودنا إذ لا غير عندها انتهى
وانتهى ملخصا وأنت خبير بأن هذا الجواب غير دافع للاعتراض أصلا لأن الجواب إنما هو بالاتحاد في الوجدان والاعتراض على دعوى الاتحاد
في الوجود لأنه هو المستلزم للبقاء بخلاف الاتحاد في الوجدان فإنه لا يستلزم البقاء والأعراض متعددة ولا مزيلة لأن ما لا يراد إن شاء عن حسن الفهم
إلا عن سوء الفهم **قال** قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح ولو شاء أن يبتلع السموات والأرضين في لقمة لفعل وقال بعضهم
الروح لم تخرج من كن لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن أي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله انتهى أقول معنى كلامه أن الروح هو
تعالى وكلمة كن فهو نفس أمره تعالى الذي به تتكون الأشياء فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره وأمره لا يكون من أمره وإلا لزم الدور أو التسلسل
بل عالم الأمر ثم نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر **أقول** قول سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا أعظم من الروح يريد به عقل
الكل فإنه عندهم قبل جميع المخلوقات ولم يخلق الله شيئا قبله وهو غلط لأنهم إنما تمسكوا بما ذكره بعض الحكماء بزعمهم أنه تعالى بسيط من
كل جهة والبسيط كذلك لا يصدر عنه إلا واحد بطول ما ثم بعض الأخبار مثل أول ما خلق الله العقل وأول ما خلق الله نوري وقد
غفلوا عما في نفس الأمر من ذلك أما في زعمهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فهو ليس كما زعموا أما أولا فلأن الصانع عز شأنه لا يصدر
إلا بواسطة الفعل لا من الذات لأن التولد والولادة وإذا ثبت بالعقل والنقل أن العقل مفعول وأن المفعول لا يصدر من ذات الفاعل وإنما
يصدر من فعله والفعل يتعدد بتعدد متعلقاته لإيجاد ما ابتدأ مكثه محدثا به فيجب تعدد مفعولاته لكن الفاعل إذا كان مختارا فهو في إرادته إن شاء
فعل وإن شاء لم يفعل إلا أنه إنما يفعل إذا كان المختار غنيا بمقتضى المصلحة فلما اقتضت المصلحة وحدة أول مفعول لم يوجد إلا عقلا
واحدا وليس لأنه لا يمكن إلا واحد وكيف لا يمكن إلا واحد وهو صانع المختار وفعل المختار إنما يكون في وقت دون وقت وجهة دون
جهة وهيئة دون هيئة وذلك موجب لتعدد الفعل المختار عندكم أن كون البسيط الذي ليس له إلا جهة واحدة يجب اتحاد مفعوله إنما ذلك عز معنى الخلق
وأما ثانيا فلأن الخالق الذي يجب فيه اجتماع النقيضين وارتفاعهما بحيث يكون اجتماعهما عين ارتفاعهما مثل أوليته نفس آخريته و
ظاهريته عين باطنيته وقربه عين بعده وعلوه نفس دنوه وهكذا من الأمور لكننا نقصد مثل هو عال عين هو ليس بعال وظاهر عين ليس بظاهر
وهكذا لا يصح أن تقدر قدرته على قدر إدراك العقول فإن من قدر قدرة الله سبحانه على قدر عقله هلك فحيث يعبد صدر أكثر من واحد عن
البسيط إنما تدركه عقولهم لا يبعد فيما لا تدرك عقولهم ولا تقدر قدرته على قدر عقولهم قال الله تعالى ويخلق ما لا تعلمون وقوله ولو شاء
أن يبتلع السموات والأرضين في لقمة لفعل مأخوذ من بعض الأخبار وهو كناية عن كبره وعظمه وقوله وقال بعضهم أن الروح لم تخرج
من كن لأنه لو خرج من كن كان عليه الذل قوله لأنه إنما استشهد به لأنه ارتضاه ويريد هذا القائل غير ما يريد به علماء الدين لأنهم
إنما يريدون بالروح المخلوقة الصادرة من نور الأنوار أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله من رضا القابلية وهي تطلق كما تقدم على العقل الكلي
عقل الكل وعلى الروح الكلية وهؤلاء يريدون به عالم الأمر أعني الفعل وعلى رأيهم أنه قديم متحد بالذات معللين بأنه تصنع
الأشياء بذاته وإلا لاحتاج في صنعه إلى غيره فبين أن الروح لو كانت مخلوقة للزم ما ذل المصنوعية والانفعال بل هي أمر الله وكل
كلامهم باطل لأن هذا الروح مخلوقة قطعا من كن كصدور الضوء من القرص وإن اصطلحوا على تسمية الفعل بالروح فغير أن الروح
عند أهل الشرع وأهل اللغة المعروفة إذا أطلقت تبادر الأفهام إلى الروح المخلوقة أعني العقل أو الروح وأما الذل فلا لزوم
لذاتها وإن يحفها العز بالله كغيرها من الأمور الطيبة قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين يعني بالله ومن يستنكف عن عبادته
ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا وأما هؤلاء فحيث حكموا باتحاده بالله لزمهم تنزيهه عن الذل وتحريمه أن هنا المعبود عز وجل عن

الاتحاد

الافتخار بالسمو حكمنا على الروح بالذل لذاتها وقد قال الله تعالى وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين وهؤلاء لا يقولون بان الروح من السمو قال الملا احمد اليزدي المذكور في الحاشية ان العالم حادث زماني قال وهذا مبني على ما قال يعني المص من ان العقول القادسة والارواح الكلية باقية ببقاء الله دون ابقائه فليست بعالم بمعنى ما سوى الله فافهم انتهى فتامل في هذا الكلام وما اراد منه فانهم جعلوا الارواح والعقول ليست فيما سوى الله تعالى فكيف خلقها ثم لم تكن سواه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقيل لبعض القائل فمن اي شيء خرج قال من بين جلاله وجماله اقول من عظيم وشاسهم ان الروح تولد لا بالايجاد الذي يعبر عنه بكن بل من جماله الذي هو نور الذات وجلاله الذي هو تقدس الذات وطهارتها وقهرها لكل شيء فلهذا تنزه الروح عن الذل والجمال قيل هو نور الذات والجلال هو الحجاب وقيل الجلال هو حجاب الذات اي نورها الذي تحتجب به والجمال نور الجلال والحاصل هذا الاعتقاد ظاهر الفساد ولو وجهنا قوله من بين جماله وجلاله قلنا ان جماله وجلاله اللذين بينهما عين الذات البحت لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والجمال والجلال الحادثين ليس الا فعله وصفات فعله باي اعتبار او مفعوله وصفات مفعوله وكل له داخر ولا يستكبر عن عبادته وقول المص اقول يعني كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله كن فهو نفس امره تعالى الذي به تكون الاشياء وانا اقول كانهم لا يعرفون الذي يراد من الروح حيث هم يدورون بامره الذي هو فعله وقوله وكن فهو نفس امره ايضا ظاهر وليس بصحيح بمعنى انه اراد ان كن بلفظه حقيقة هو امره الذي هو فعله نعم كن صورة الامر وقد جعلها الله سبحانه منه بهذا المعنى لانه في الحقيقة انما هي صورة الامر بكن للاشارة الى ان الفعل تكوين بالكاف التي هي الاشارة الى الكون والنون الاشارة الى العين الكونية فقوله كن نفس امره غلط بقول الصادق ع الكاف والنون وانما اراد نكاته ثم انا قد ذكرنا في الشرح مرارا متعددة ان الامر قسمان امر هو الفعل اي المشية والارادة والابداع وامر هو المفعول الاول يعني النور المحمدي ص وبالامر الاول قامت الاشياء قيام صدور وبالثاني قامت الاشياء قيام تحقق يعني قياما ركنيا وقال المص فشيئا الاشياء خلقت وكانت عن امره يعني فعله وهو صحيح عندنا ان كان هو يعتقد ان كثيرا من الاشياء امور اعتبارية ليست مخلوقة كالامكان والحدوث وامثالهما وقال وامره لا يكون من امره والا لزم الدور او التسلسل واقول يريد ان كن امره فلا يكون شيئا من كن الذي هو امره وهذا تصحيح لكلام ذلك لبعض القائل وهذا ليس بصحيح لما قدمنا ان الامر الذي هو الفعل خلقه الله بنفسه كما قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وهي الفعل المخلوق به فاذا كان مخلوقا بنفسه فاين الدور او التسلسل لانا لا نريد انه نفسه شيء غير الذي ايجاده والايجاد يصدق لا يحتاج ايجاده الا الى ايجاد هو ايجاد لا يحتاج في ايجاده الى غير نفسه وقال المص بل عالم امره نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر واقول يريد ان الفعل نشأ من ذات الله مثل نشو الضوء من الشمس والضوء ليس بفعل من الشمس وانما الذي ذكرنا يريد المص هل يريد انه ولادة من ذاته تعالى او انه ظل الذات له تعالى او انه اثر وانما يريد انه تعالى فاعل بذاته فلانه ضل عن عبادته وما يظهر من كلامه انه صار قد على الثلاثة وكلها باطلة وقوله والنداوة من البحر هي اجزاء صغار من ماء البحر نفسه فان اراد بالمثلين معنى واحدا لم يكن مريدا للثلاثة وانما يريد احدا وهو الولادة لان النداوة ظاهرا ليست عرضا للماء وان اراد كونها عرضا فهو يريد اوسط الثلاثة وعلى كل تقدير فمراده باطل ليس من الحق في شيء وانما ذاته الازل وفعله في الامكان والحدوث الراجح وابن التراب اين العبد **قال** وقال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام ان فيهم خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفي المؤمنين اربعة ارواح وفي الكافر ثلاثة ارواح واما قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله ص ومع الملئكة وهو من الملكوت انتهى كلامه **اقول** ان الخمسة الارواح هنا جواهر نفسية بسائط يعني انها حصص جزئية متشخصة تشخصا نوعيا وهو مرادنا بكونها بسائط وذلك كاجزاء الشيء الواحد فان الشيء متعين بتعيينا شخصية واجزاؤه كل منها متعين بتشخصا نوعية لانها حصص من النوع لا تتمايز التميز الشخصي الا بانضمام بعضها الى بعض ومرادنا بالتشخص الشخصي ما يفيد معنى غير معنى المادة وكل جزء قبل الانضمام اذا تشخص التشخص الشخصي افاد معنى في نفسه غير ما يفيده بالانضمام ولهذا قلنا ان كلا منها تشخصه نوعي بهذا المعنى

والا فانّه اذا انفصلت الحصّة الجزئيّة للشيء قبل الانضمام لزمها التشخص الشخصي بالنسبة اليها امّا بالنسبة الى المركّب فتشخصها نوعي مثلا اذا قلت ق مثلا فهي في نفسها تتشخص تشخصا شخصيّا بمعنى انّها غير قولك م لكن تشخصها في نفسها بالنسبة الى ما يتركّب منها نوعي فتقول ثم فتكون القاف بانضمامها الى باقي الحروف مفيدة معنى شخصيّا غير ما تفيده في قولك قلب وغيرها وقند وهذا معلوم لمن له معلوم فهذه الارواح ارواح جزئيّة للشخص الانساني فروح القدس روح العصمة ولا توجد الّا في الانبياء والرسل والائمّة عليهم السلام وبها يمتنعون من المعاصي صغائرها والكبائر مع القدرة عليها والتمكن منها اختيارا وروح الايمان وهو روح اليقين القارّ في الجنان المطابقة على الاركان ممّا يرضي الرحمن وتوجد في الانبياء والرسل والائمّة عليهم السلام وفي المؤمنين المستقرّ الايمان وروح القوّة التي يقدر بها على حمل الثقيل ومعاناة الاشياء الشاقّة وروح الشهوة وهي التي يشتهي بها الاكل والشرب والنكاح وما اشبه ذلك وروح المدرج وهي القوّة التي بها يدبّ في الارض ويدرج وهذه الارواح الثلث توجد في الانبياء والرسل والائمّة عليهم السلام وفي المؤمنين وفي الكافرين وفي سائر الحيوانات فاذا اجتمعت مع روح القدس استولت على الثلث ومالت بها الى مقتضيات من الطاعة بحيث لا تخرج عن سلطانها ابدا الّا ان يشاء الله تعالى فهي في مستهلكة الالتفات الى مقتضى نفسها لغلبة روح القدس عليها واذا اجتمعت مع روح الايمان ولم تكن معها روح القدس وكانت روح الايمان مطمئنّة او مطمئنّة راضية بل او راضية مرضيّة ما لم تكن كاملة كالاولى فانّ روح الايمان تستولي على الثلث من غير استهلاك فتكون الثلث في اغلب احوالها تابعة لروح الايمان وقد تحيص حيصة فتميل بطبعها الى مقتضى ذاتها لعدم فناء طبيعتها بالكلّية فتتقارف المعاصي وتلمّ لمما وتردّها بالجاذبة روح الايمان الى الطاعة التوبة وتستدرك ما قصّرت عنه او فرّطت فيه من مجاهدتها بالتوبة او بالندم او بالاستغفار وهو كما روي قائم مقام التوبة لمن لا يريد بغيته الّا مراد الله ومحبّته انّ الذين اتّقوا اذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فاذا هم مبصرون اللهم اغفر لنا ما مضى من ذنوبنا واعصمنا فيما بقي من اعمارنا انّك اكرم المسؤولين ففي اهل العصمة خمسة ارواح وفي المؤمنين اربعة ارواح وفي الكافرين والمنافقين والمشركين وسائر الحيوانات ثلثة ارواح وذلك قول الله عزّ وجلّ ان هم الّا كالانعام بل هم اضلّ وامّا قوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّي ففيه وجه انّ الروح الحيواني اي المتحرّك بالارادة وذلك لانّ بعض اليهود اتوا النبيّ صلّى الله عليه وآله وقالوا نسئله عن الروح فان اجاب فليس بنبيّ لانّ الانبياء حكماء لا يتكلّمون لاحد بما لا يفهمه وان لم يجب فهو نبيّ ولمّا كان ص حجّة الله على جميع خلقه ولا يجوز ان يكون لله حجّة يسئل فيقول لا ادري لم يجز الّا ان يجيب السائل وكان حكيما لا يضع الاشياء في غير مواضعها ولا يكلّم احدا بما لا يفهمه اجاب بحقيقة الجواب على نوع الايهام لعدم الجواب فقال من امر ربّي وذلك بامر الله وتسديده لنبيّه وامر الله هو الحقيقة المحمّديّة ص كما ذكرنا امرا ويطلق على الفعل ايضا كما تقدّم الّا انّه في هذه الآية على هذا التوجيه تتعيّن ارادة الحقيقة المحمّديّة ص عند بقرينة قوله من الدالّة على الابتداء فانّها لا تدخل الّا على المادّة فتقول صنعت الخاتم من فضّة وخلق الانسان من تراب والفعل لا يصحّ ان يكون مادّة للمفعول كما ترى في الكتابة فانّها ليست مكتوبة من حركة اليد بان تكون مادّة للكتابة نعم تكون صورته من هيئة الفعل كما ترى صورة الكتابة من هيئة الفعل وامّا المفعول الحقيقي فكذلك وان خفي على اكثر الافهام توهّم انّ مادّته من الفعل قياسا على ما فهم من ضرب ضربا فانّ ضربا هو المفعول الحقيقي وهو الذي يقع غاية وتاكيدا لانّه ناشئ منه لتبيّن كلّ فهم من ضربا وان كان ضربا آية للمفعول بفعل الله تعالى الّا انّ احرفه ليست احرف ضرب بعينها ولا منها وانّما هي مصنوعة في قالب احرف ضرب بمعنى انّ المتكلّم جذب هواء الى جوفه وصنعه احرفا بالة مخارج الحروف من لسانه واسنانه وشفتيه ولهاته وامثاله ولا يكون بالّا بما يشابهه فجذب هواء كالاوّل وصاغ حروفه ليعلم انّه اثره وتاكيدا لانّه ناشئ عنه وليس شيئا منه والفعل احدثه الله بنفسه في الامكان الراجح واحدثه هو او امكانيا من الراجح فصار به وهو النور المحمّدي ص ثم تعبد ما شاء الله من الدهور صاغ من هذا النور ومن فاضليّته التي هي الزيت يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار اي لو لم يتعلّق به الفعل المكنّى عنه بالنار اي المشيئة بالفعل المذكور عقلا وهو عقل الكلّ المسمّى بالعقل الكلّي وبالروح من امر الله وهو النور الابيض ويدعى ما هو روح القدس وهو روح الكلّ المسمّى بالروح الكلّي وبالروح

من امر ربي وقد يطلق على النفس ايضا فيقال قبض ملك الموت روحه اي نفسه ويطلق على العقل كما في اول ما خلق الله روحي وقال
الصادق عليه السلام ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش وفيه وجه آخر وهو انه ملك اعظم من جبرئيل وميكائيل
روي عنهم عليهم السلام وهو الذي اشرنا اليه بانه من امر الله او من امر ربي وهو من الملكوت واعلم انه قد وقع خلاف في الملكوت وقد اشرنا قبل هذا
فيما تقدم الى بعضه والاكثر على انه تحت الجبروت والجبروت فوقه بناء على ان الملكوت عالم النفوس والجبروت عالم الارواح ومال بعض
بالعكس وهو مروي ايضا وهنا في هذا الحديث احتمال ان يكون شيئا من ان الروح المذكورة في الحديث المفسر في الآية هل المراد به العقل الذي
هو من امر الله ام الروح التي هي من امر الرب والفرق بين امر الله وامر الرب انا نريد بامر الرب اي المربي وهو اسم الرحمن الذي استوى برحمانيته على
العرش فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه وامر الله هو اسم الله وهو العقل وهو الالف القائم وصورته في الباطن هكذا آ و
الالف المبسوط وهو النفس اي اللوح المحفوظ وصورته هكذا ـــ والروح بينهما وصورته هكذا ـ فافهم **قال** وقد اخذ منه الكلام
من احاديث ائمتنا المعصومين عليهم السلام والمراد من روح القدس الروح الذي كان مع الله من غير مراجعة الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل
الفعال ومن روح الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة الانسانية
وهي عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحيوانية التي شانها الشهوة والغضب ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي
هو مبدأ التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان على التدريج **اقول** قوله اخذ هذا الكلام
يريد به الصدوق ره وقوله والمراد من روح القدس الى قوله الى ذاته يريد منه غير ما يدل عليه عبارته فان الذي تدل عليه عبارته ان الروح
المخلوقة وهو الملك الذي يكون مع الانبياء ع والرسل والائمة ع وانها مع الله بالاقبال عليه وعدم الغفلة عن ذكره ولذا قال وهو
المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال واما مراده فانه يعني به الروح الذي هو امره تعالى وهو كون ليس شيئا من كون الذي هو امره وهو ناش من
ذات الله نشو الضوء من الشمس لا انه ولا منه من البحر كما تقدم الاشارة اليه والى فساده واما قوله بالعقل الفعال فاعلم ان العقل الفعال يطلقه
الحكماء الالهيون الاولون على عقل الكل الذي فوض الله تعالى اليه الايجاد فهو بالله يصنع ما دونه وبعضهم وهم اصحاب العقول العشرة يطلقونه
على العقل العاشر الذي هو عقل العناصر وقد قررنا ابطال قول هؤلاء ولو فرض صحته فالعقل الكلي احق بهذه الصفة وفي العلل للصدوق
ره بسنده الى عمر بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان الله عز وجل خلق العقل فقال خلقه ملكا له
رؤس بعدد الخلائق من خلق ومن لم يخلق الى يوم القيمة ولكل رأس وجه ولكل آدمي راس من رؤس العقل واسم ذلك الانسان على وجه ذلك
الراس مكتوب على كل وجه ستر ملقى لا يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود ويبلغ حد الرجال او حد النساء
فاذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب ذلك الانسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردي الا ومثل العقل في القلب كمثل السراج
وسط البيت انتهى اقول فهذا بعض ما ذكر في فعله في عالم الغيب وما ذكر في فعله في عالم الشهادة والشهادة قول الله عز وجل له اقبل فاقبل
ثم قال له ادبر فادبر فقال الله تعالى وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك بك اثيب وبك اعاقب ولا اكملتك الا فيمن احب انتهى اقول وقد
تقدم انه يكون مع الانبياء والمرسلين بوجه من وجوهه وهو روح عصمتهم ولم ينزل بكله قبل ولادة محمد صلى الله عليه وآله ومنذ
نزل عليهم لم يصعد قط فهو بكله مع خلفائه ع وهو الآن بكله مع الحجة عليه السلام وعجل الله فرجه وهو باب جابر المعصومين ع فمن كان
عنده بوجه فكلما طلب من بابه ذلك الوجه اتاه به ذلك الوجه وليس غير ذلك الوجه ومحمد وآله ع هو عندهم بكله فكل ما يسئلون
منه ياتيهم وهو نور ليلة القدر وروى الحسن بن سليمان الحلي في مختصر بصائر سعد بن عبد الله الاشعري رحمه الله عن الحسن بن عباس بن
جريش عن ابي جعفر الجواد عليه السلام قال سأل رجل ابو عبد الله عليه السلام عن سورة انا انزلناه في ليلة القدر فقال ويلك سئلت عن عظيم
اياك والسؤال عن مثل هذا فقام الرجل قال فاتيته يوما فاقبلت عليه فسئلته فقال انا انزلناه نور عند الانبياء والاوصياء
لا يريدون حاجة من السماء ولا من الارض الا ذكروها لذلك النور فاتاهم بها وفيه بهذا السند قال ع انا انزلناه نور كهيئة العين

على راس النبيين والاوصياء ثم لا يريد احد منا امرا من امر الارض ومن امر السماء الى الحجب التي بين الله وبين العرش الا رفع طرفه الى الله تعالى
فراى تفسيره الذى اراد مكتوبا فيه اقول قوله كهيئة العين قيل لعل المراد بالعين عين الشمس ويحتمل ان يكون المراد بها الدور بين عينيه الذى
انهم ان المراد بها عين يعقل من دونها عنده قوله ومن دونه لا يبلغ به المراد من دون الايمان العقل المستفاد الذى صار عقلا بالفعل بعد
ما كان عقلا بالقوة اقول العقل لغة الحبس وعند اهل الشرايع والملل يطلق على معان على حسب اذهانهم ومداركهم الاول العقل الذى
هو مناط التكليف الشرعي من حيث انه يدعو الى التادب بالآداب الشرعية بقدر الوسع او دون الوسع علما وعملا فلا يتوجه الى
فاقده التكليف وقيل في تحديده بوجوه متقاربة منها انه قوة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات فالنائم على هذا
التعريف لا يسمى عقلا لعدم العلم ومثله ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح ومنها انه قوة ادراك الخير والشر والتميز بينهما والتمكن من
معرفة اسباب الامور وما يؤدي اليها وما يمنع منها ومنها انه العلم ببعض الضروريات وهو العقل بالملكة وقريب منه ما قيل انه العلم بوجوب
الواجب واستحالة المستحيل في مجاري العادات ومنها انه عدم الجنون عما من شانه ذلك فهو صفة اولى للانسان يدعوه الى الافعال الحسنة
وضده الجهل والهوى او صفة يستعد بها الاستنتاج المجهولات من المعلومات وضده الجنون المعنى الثاني للعقل هو العلم التام بالحقية
الحاصل من التامل التام فيه المعنى الثالث هو التادب بالآداب الحسنة في طلب العلم بالاشياء من حيث حسنها وقبحها وكمالها ونقصها
ونفعها وضررها والعمل بذلك المعنى الرابع العقل هو التادب بالآداب المستفادة من التجارب بمجاري الاحوال المعنى الخامس العقل
جودة الذهن وسرعة انتقاله الى الدقائق مع حبس النفس على الحق وهو الذى اشير اليه في الحديث العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان
ويطلق عليه الذكاء والفطنة والفهم والبصيرة وكذا الكياسة وان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقل
بل يسمى النكراء والشيطنة والجربزة والفطانة البتراء ويقابل هذا الجهل والحمق والغباوة والبلاهة والبلادة المعنى السادس العقل ميل
النفس الى الافعال الحسنة والعقل بهذا المعنى فطري ومنه ما خلقه الله مع خلق النطفة وهو الاعلى من مراتب الفطري ومنه ما يخلق عند
البلوغ وهو الادنى والكسبي ما يحصل بعد ذلك بتكرر مراجعة العقل في المعاني ومعالجة الصنايع وقدر كل العمر وهو قول الحكماء
في اشاراتهم ان من الربيع من العالم اي من وقت تحصيل الكمالات لا يتفق تحصيلها في اوله وفي وسطه وفي اخره وهذا الكسبي اختياري فمن طلبه
وجده واما الفطري فقيل انه اختياري عند التكليف الاول في عالم الذر وقيل انه ايجابي لان منزلة العقل الاول في المراتب الكونية
عند ظهورها باذن الله عز وجل ايجابي تكويني واقول الحق انه اختياري بل الحق انه ليس لنا موجود اضطراري بل كل الموجودات مختارة
لانها اثار المختار فهم من فهم وقد حققنا في مباحثاتنا وفي الفوائد بما لا مزيد عليه لا مناص عنه المعنى السابع العقل هو النفس الناطقة
الانسانية باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق هذا المعنى على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب وذلك لان النفس
قوة باعتبار تاثرها عما فوقها وتلقيها ما يكمل جوهرها من التعقلات ويسمى ذلك عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن
بتكميل جوهره اختيارا بالاتيان الذى له في تحصيل العلم والعمل وللنفس ايضا قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وللاول اعني العقل النظري
اربع مراتب الاولى استعداد بعيد للكمال وهو محض قابليتها للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى المجردة عن الصور
احترازا عن الهيولى الثانية التي اخذت الصور فيها اعني المادة وهي الجسم الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات بالاولى ويسمى عقلا بالملكة يعني بالقوة لا بالفعل الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات متى شاء ويسمى
عقلا بالفعل وقيل هذا يسمى عقلا مستفادا الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا وقيل
يسمى هذا عقلا بالفعل وقد يعتبر هذا بالقياس الى جميع مدركاته بحيث لا يغيب عنه شيء وهو بهذا المعنى انما يكون في الاخرة كذا
قيل ومنهم من جوزه في الدنيا للنفوس القوية التي لا تشتغل بشيء ولا شك في وجوده في الدنيا مع اهل العصمة عليهم السلام وهو قوله عم
ولا اكملتك الا فيمن احب واهل محبته على الحقيقة محمد واهل بيته الطاهرين عليه وعليهم السلام ومن دونهم شيعتهم من الانبياء والمرسلين

والخصيصين من اتباعهم والثاني وهو العقل العملي ايضا اربع مراتب الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية الثانية تهذيب الباطن
من المهلكات الردية وتخليته عن الشواغل عن عالم الغيب الثالث تحلي النفس بالصور القدسية بعد التخلية الاتصال بعالم الغيب باشر
روح اليقين الرابعة الجلالة حسنا المعرفة بالفؤاد واستغراقه بانوار الجلال والجمال وهو مقام الصديق في المحبة مع الله في
جميع المواطن بحيث لا يفقده حيث يجب ولا يجده حيث يكره واعلم ان ما يطلق عليه اسم العقل اثنان احدهما الجوهر المدرك للاشياء
وهو متعلق بباطن الجسم الصنوبري الذي في الصدر وهو القلب الذي عناه الله سبحانه بقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وتعلق
التدبير ومرادنا بقولنا بباطن الجسم انه لا يتعلق بالاجسام الا بالواسطة والواسطة هنا هي النفس المسماة بالصدر فان المراد
بالصدر هنا هي النفس والخيال فانه صدر القلب الذي هو العقل الجوهري وهو راس من العقل الكلي او وجه منه فالنفس مستنيرة
باشراقه عليها كاستنارة الجدار باشراق الشمس عليه ثانيهما فعله وادراكه وبصره وسمعه وهو متعلق بباطن الدماغ و
مرادنا بباطن الدماغ الذي في الراس فعل النفس والخيال وادراكهما وبصرهما وسمعهما وذلك في دماغ الراس فهما اي فعل
النفس والخيال وادراكهما وبصرهما وسمعهما مشرقان باشراق وجه العقل عليهما كاشراق النفس والخيال باشراق القلب
عليهما والاول راس من عقل الكل وذلك الراس هو امر الله الخاص بعقل ذلك الشخص وعقل ذلك الشخص الخاص به الذي
يقبل الزيادة والنقصان هو اشراق وجهه اعني الراس الخاص به من العقل الكلي فالاشراق عقل الشخص يزيد باصلاح قلبه
بحسن الغذاء وبالاعمال الصالحة والنية الخالصة وينقص بعكس ذلك واما وجهه الخاص به من عقل الكل فلا يزيد ولا ينقص و
المستفاد بالفعل هو المقابل للزيادة والنقصان وحيث كان المراد المستفاد هو نهاية جعله روح الايمان وكان الذي يجول
يجول في خاطري ان المرتبة الثالثة هي المستفاد بالفعل في الاربعة ثم اعلم ان روح الايمان ليس هو العقل لان العقل هو وجه
اعني الفؤاد الذي هو حقيقة الشيء من ربه وهو نور الله الذي ينظر به المؤمن وله هيكل معنوي مركب من جلود وحبرتية معنوية احدها
روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعي لانه نور وصور على هيئة هيكل التوحيد وقوله في وصف المستفاد الذي صار
عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة يريد بالفعل ما يقابل القوة لا قسيم المستفاد وقوله ومن روح القوة اي المراد من روح القوة
في الحديث النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ليس بصحيح لان العقل بجميع انواعه قوى للنفس الناطقة الانسانية
لانه انما ارادها الفلكية اي الحيوانية الحسية فهذه مركب للنفس الكلية التي هي مركب العقل وان اراد بها الناطقة القدسية فالعقل
من قواها بل هو مركبها وهي وجه لانها امر الله مع ان نفسه فقد عرفت ان الامام ع في تفسير الارواح الخمس فسرها بالقوة التي
يحمل بها الاثقال ولهذا تكون في كل حيوان ناطق او صامت وانه ليس من العقل الهيولاني الذي هو نور الاولي اعني اول الاشراق وجهه من عقل
الكل على باطن قلبه وكذلك قوله المراد من روح الشهوة النفس الحيوانية فان منه هي الحسية الفلكية التي اصلها الافلاك ومقرها
القلب لها قوى ثلاث روح المدرج وروح الشهوة وروح القوة والامام ع حين ذكرها ارواح فسر روح القوة بالقوة التي يحمل بها
الثقيل وروح الشهوة التي بها ياكل ويشرب وينكح وروح المدرج التي بها يدب ويدرج ويمشي وكل الثلاث من قوة الحيوانية الحسية
الفلكية وانما فسرها بها حيث لم ياخذ الحديث من اصله وانما اخذه من اعتقاد ابا بويه فاقتصر على ما فيه ووجه الارواح الثلث
على سنه المعاني الغيبية والمزاج الطبيعي الذي هو مبدء النمو هو النفس النباتية وهي غذاء مركب من جزء من التراب وجزء من الهواء وجزء
من النار وجزئين من الماء بعد تعديلها وتميزها من الغرائب على ما قرر في العلم الطبيعي قوله وهذه الخمسة متعاقبة الحصول على
التدريج يريد ان كل واحدة شرط لما بعدها والشرط سابق على المشروط فتكون متعاقبة في حصولها للشيء شيئا فشيئا وهذا
الكلام قد يجري في البعض لكن ليس على ترتيب ما ذكره لان الثلاثة الاواخر اعني روح القوة وروح الشهوة وروح المدرج في متعقبة
متساوقة لكون كل واحدة من متممات الاخرى لكن اذا غفلنا عن هذا النظر في الحقيقة واعتبرنا الظاهر في الحصول قسنا حصوله

وحصول

وحصولا وملكة اما الحصول الدهري فلانها بعد روح القدس مما لا يكاد يتناهى في الحصول الزماني هي اخرها حصولا ومن دون روح
القدس في الحصول الدهري روح الايمان وهي قبل روح القدس في الزمان ومن دونها روح القوة في الحصول الدهري لكونها من آثار
الطبيعة الكلية كما اشار سبحانه اليه قال تعالى علّمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو جبرئيل عم حامل النور الاحمر وهو الطبيعة ومن
دون روح القوة روح المدرج في الدهري وهي بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لان روح الشهوة هي ميله الى التكوّن والغذاء وهو حاصل
في النطفة **قال** فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية ثم تنشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية اعني القوة الخيالية
ثم يحصل له في اوان البلوغ الحيواني والاشتداد الصوري النفس الناطقة وهو العقل العملي واما العقل بالفعل فلا يحصل الا في افراد
البشر وهم العرفاء والمؤمنون حقا بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما روح القدس فهو المخصوص باولياء الله **اقول**
فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية يدل على انه يريد بتلك الارواح المذكورة ما فوق المادية لحصره الانسان من
النطفة الى الولادة في النفس النباتية وقد اشرنا الى ان روح الشهوة مسامحة لان النمو انما يكون بالاغتذاء بالملايم ولا نعني
بروح الشهوة الا الميل الى الملايم وهذا موجود في النطفة والا لم تكن علقة نعم هي في الحيوان اظهر وهي تلك بعينها ولكنها قبل ضعيفة
لضعف احساس النطفة بالنسبة الى احساس الحيوان وان كانت فيها ووراء هذا الفاظ ظاهرة قال امير المؤمنين عليه السلام ان لله في كل يوم
ثلثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام وعسكر ينزلون من الارحام الى فضاء الدنيا وعسكر يرحلون من الدنيا الى
الآخرة هو والمص تكلف هذا التاويل بصرف تلك القوى الى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح والامام عم بين ان روح القوة مثلا
بها يحمل الثقيل وروح المدرج بها يمشي ويدب ويدرج وروح الشهوة بها ياكل ويشرب وينكح وكل هذه ارواح مزاجية هي قوى النفس
الحيوانية الحسية لا ان روح القوة التي يحمل بها الثقيل هو العقل الهيولاني كما توهمه ولا ان روح الشهوة التي بها ياكل ويشرب هو القوة
الخيالية ولا ان روح المدرج هو التي يحدث عند بلوغ الحيواني فعلى قوله لا يقدر على المشي قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العملي
اي الكسبي واين كلامه من كلام الامام عم وانما تكلف هذا التاويل البعيد حيث ان الامام عم عبر عنها بالارواح والمص لا يعرف
من الارواح الا المجردات وقوله واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في افراد البشر يريد به الثالثة من العقل وهو المستفاد ويريد بها
اراد الامام عم من روح الايمان وليس كما اراد لانه عم يريد يعني بروح الايمان روح اليقين الناشي عن الاعمال الصالحة والنيات الخالصة
لا التلوين الناشي من مداومة قراءة المثنوي واوهام الملا روم كما قال وهم العرفاء وعطفه المؤمنين على انهم غيرهم وعلى كل تقدير
فانما يريد ما يزعمه بمهارته فالمؤمنون حقا بالله عنده هم الذين يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وامثال هذا في الملئكة والكتب
والرسل واليوم الآخر فان اللفظ وان صح في اصل الوضع لم يصح في نفس المراد به واما روح القدس فكما قال مخصوص باولياء الله الا ان
المراد منها في هذا المكان غير الملك الذي يسدّدهم عم بل المراد نفوسهم الملكوتية الالهية التي اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت
كما يأتي ان شاء الله تعالى **قال** وهذه الانوار الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها كلها موجودة بوجود واحد اي مما
متدرجة الحصول فمن وجدت له والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا
امير المؤمنين عليه السلام فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال يا كميل اي الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي هل هي الا
نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحدة
من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة
والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب
وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس
الملكوتية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر في غناء وصبر

في بلاء

في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي قال تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل انتهى **أقول** قوله وهذه الارواح الخمسة متفاوتة
في شدة النورية وضعفها ليس بصحيح لان شان التفاوت في الشدة والضعف ان تكون من نوع واحد كما ذكره بقوله وكلها موجودة
بوجود واحد وهذه شهادة منه ان روح القدس الذي ربما رفع وتنبيها عن الايجاد بل قال انها لم تخرج من كن كما يظهر من كلامه ما التفتنا
لمن تدبر فيه وروح الشهوة الحيوانية كما قال من نوع واحد ليس بينهما فارق ولا مميز الا شدة روح القدس وضعف روح الشهوة
لان الخمس كلها موجودة بوجود واحد من طينة واحدة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد اشرنا ان روح القدس لم يجر منه
شيء الا الاربعة عشر معصوما اريد بها صفة النفس الكلية كما يأتي وان اريد بها العقل او الملك لم ينزل في غيرهم ... ان القدس
شعاعها ارواح انبيائه ورسله مائة الف نبي واربعة وعشرين الف نبي وذلك بعد ما مضى منذ خلق الله بهم مائة الف دهر كل بهم
وبقي الانبياء يسبحون الله سبحانه بعد الاربعة عشر الف دهر كذلك ثم خلق من شعاع انوار الانبياء ارواح المؤمنين اعني الارواح
الناطقة القدسية للمؤمنين التي عنا بها امير المؤمنين عليه السلام بقوله السابق التي ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس
الملكية ومن اشعتها خلقت نفوس الملائكة ومن اشعة نفوسهم خلقت النفس الحيوانية واين هذا من ذلك وكيف تكون الخمس بوجود
واحد بل ليست بوجود واحد ولا بايجاد واحد الا على راي المصنف بان كل الاشياء بوجود واحد وهو وجود صانعها فان اراد هنا ما
يعتقده كما ذكرنا سابقا فقد ابطل مدلولات الالفاظ ومعانيها كما ابطل الاعتقاد وقوله فانها مندرجة الحصول فيمن حصل له يعني به
ان حصولها مترتب فيه على التدريج لحصولها في نفسها في مراتب وجودها وعلى قوله فما اكبر روح الشهوة وما اصغر روح القدس
لان الذي بينهما درجتين روح القوة وروح الايمان والحاصل لا فائدة في البيان هنا ولا في المعنى وقوله ويعضده ما ذكره صاحب
الاعتقادات اي هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة لان حديث الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة وملكاته وقوى جسمانية
وطبيعته وحديث كميل في تعداد الانفس وانها الصفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها اربعة والارواح خمس لان روح القدس
في الحديث الاول صفة النفس الكلية الالهية في حديث كميل وروح الايمان صفة الناطقة القدسية وروح القوة وروح الشهوة
وروح المدرج صفتا وقوى الحيوانية الحسية بمعونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية والنفس النامية النباتية هي
مركبة من العناصر الاربعة من الغذاء النار في جزء من التراب وجزء من الهواء وجزء من الماء اجتمعت الخمسة واتحدت
بالانحلال حتى صار كيموسا فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفسا نباتية نامية ولها خمس قوى تسمية منها ما تلطف لها من
الاغذية جاذبة من المرة الصفراء وما تقوم مقامها كما في الشجر من الحرارة واليبوسة وهو ركن العنصر الناري وشانها جذب مادة الغذاء
وجذب الغذاء بعد تخليصه من المادة وماسكة من المرة السوداء وما يقوم مقامها من اليبوسة والبرودة وهي الركن الترابي وشانها امساك
الغذاء على ما يناسبه وهاضمة من الدم وما يقوم مقامه ومنبعها الكبد من الحرارة والرطوبة وهي الركن الهوائي وشانها هضم المادة
والكيلوس والكيموس واحالته من نوع العضو ودافعة من البلغم وما يقوم مقامه ومنبعها الرية من الرطوبة والبرودة وهي الركن
المائي وشانها دفع الغذاء الى العضو ودفع فاضله الى ما بعده ومربية وهي قوة من النفس تفعل النفس بها تنمية الاعضاء بما هو من
نوعها فهي فعل النفس النامية لانها ما ائتلفت من طبائع اربع السابقة فكانت طبيعة خامسة فالنفس النباتية خمس قوى اربع مركبة
كل واحدة من طبيعتين والخامسة بين الجميع لاحتياج التربية الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة على جهة الشيوع لا
التمايز والنفس النباتية خاصيتان الزيادة عند انفعال الغذاء على الوجه الملائم المقارب للاعتدال وهي النمو والنقصان
عند اختلال الشرايط وهو الذبول وانبعاث النفس النامية من الكبد لانها محل الرطوبة والحرارة اللذين هما علة الهضم الذي هو علة
الاتحاد الذي هو منشا النفس النامية والثانية النفس الحسية الحيوانية وهي من النفوس الفلكية لان النفس النامية مقرها الدم

الامر

الاصفر المتعلق بالعلق الدم الذي في تجاويف القلب من الجانب الايسر اكثر من تلك الاجزاء اللطيفة التي هي النفس النامية اذا اعتدل
نضجها فيه كانت بخار الطبيعة ابتانير اشعة الكواكب كالشمس والقمر والنجوم وبمر الليل والنهار تلطف تلك البخار المعتدلة في ميزانه
ونضجه حتى يساوي جرم ... فاشرقت عليه النفس الفلكية فتحركت بحركتها مثاله اذا قربت خشبة يابسة من الجمر الملتهب فانها تصفر
ثم تسود بحرارة الجمر ثم تشتعل فيها النار وان لم تتصل بها لانها بحرارتها تكلست حتى صارت فحما تعلقت النار بها بواسطة
الهواء المتصل بالجمر بالنسبة فهذه هي النفس الحيوانية الحسية في كل حيوان بري او بحري من انسان او غيره مؤمن او كافر نبي او غيره
كما ان النباتية تكون في كل من ذكر وتكون في سائر النباتات بل قد تكون فيما دون النباتات من البرازخ كالمرجان فانه وان كان من
الاحجار فهو من الاشجار لانه ينمو ولهذا قيل انه برزخ بين النبات والمعدن ولها خمس قوى تدرك بها المحسوسات سمع تدرك
به الاصوات اذا دقت الصوت بواسطة الهواء باب سمعها ادركته بصوته في حجابها وهو الطبل المصنوع على باب الصماخ من خرق
الاذنين وبصر تدرك به الالوان والاضواء بانطباع صورها في جليدية العينين بالقوة التي في تقاطع قصبة العينين
وشم تدرك به روائح الاشياء بواسطة حلمتي المنخرين بانبساطهما في الرائحة الطيبة وانقباضهما في الخبيثة وذوق
تدرك بها الطعوم بواسطة اللسان بنفوذ لطيف من ذلك الطعم ... او منافذ في تجاويف مسامه ولمس تدرك به لين الاشياء
وخشنها برقة قوة اللمس السارية منها في سائر الجسد الا انها في انامل اليد اقوى لشدة رقة الاحساس فيها ولها خاصيتان
الرضا والغضب والرضا اخذها الشيء وطمأنينة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب بالعكس وهو غليان دم القلب لطلب
الانتقام لانها بحرارة النفس في انبعاثها من القلب لان سبب تعلقها من الافلاك الحيوان هو الابخرة المعتدلة في الوزن والنضج
المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة في تجاويف القلب من الجانب الايسر منه اكثر كما مر والنفس الناطقة القدسية
وهي جوهر نوراني ذو صفة ... الحق وانموذج تصويري فهو لاني وكتاب صوري رباني فهي هيكل التوحيد المنزه عن التحديد
اصلها النور وكرمها قمة الطور لها خمس قوى فكر من عطارد وذكر من زحل وعلم من المشتري وحلم من القمر ونباهة من الشمس وليس لها
انبعاث لتجردها من المواد العنصرية والمدد الزمانية وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية التي هي عالية عن المواد طاهرة عن القوة
والاستعداد ولها خاصيتان لتقديسها عن اوساخ الطبيعة وانطباعها بموافقة احكام الشريعة والحكمة لتلاشي انيتها في
الانوار العقلية وروي عن الصادق عليه السلام انه قال ان الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده
وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الحجة
على كل جاحد وهي الصراط المستقيم الى كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار وهذه النفس شعاع من النفس الرابعة
اعني النفس الكلية الالهية فهي بالنسبة الى الكلية نور وعرض قائم بها اي بنورها قيام تحقق وهو القيام الركني وهيكل الانسان
القائم ظل هيكلها فهو مثلها وهي اصل تتعلق بهذا البدن تعلق اشراق لانها لا تنزل من رتبتها وانما هو كما قال الشاعر هي
الشمس مسكنها في السماء فعز الفؤاد عزاء جميلا فلن تستطيع اليها صعودا ولن تستطيع اليك النزولا والرابعة النفس الكلية
الالهية هي الكتاب المبين والكتاب الحفيظ واللوح المحفوظ والنور الاخضر والكون الماثي والبا من بسم الله الرحمن الرحيم
وهي اسم الرحمن وشريك القرآن وهي نفس الله التي لا يعلم ما فيها عيسى بن مريم في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
ويأتي بعض اوصافها في حديث الاعرابي ولها قوى خمس بقاء بالله في الفناء في سبحات جهده وسقم من خشيته في شفاء نعمته
ورحمته وعز في ذل عبادته وتفويض الامور اليه من العبودية التي هي العز بالربوبية وفقر منه اليه غنى التوكل عليه وصبر على
المكروه في بلائه ولها خاصيتان الرضا بما يفعله وهو العبودية لها لصدرها التسليم له في كل ما يجري به وهذه النفس التي مبدؤها
من الله اي من فضله ومحبته لا من ذاته لانه لا يخرج منه شيء ولا يعود اليه شيء ولكن كل شيء مبدؤه من الله اي اصله الصادر عن فعل الله

قائم

فانه يقال انه من الله واليه تعود اي الى مبدئها من اثر بقائه تعود كما قال تعالى والى الله ترجع الامور اي الى حكمه وتقديره قال الله
تعالى ونفخت فيه من روحي وهي روح خلقها وكرّمها وشرّفها بالانتساب اليه والاختصاص به كما قال بيتي وعبدي كما شرّفها بانتساب
مبدئها منه وعودها اليه وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية اي ارجعي راضية بما اتاك من
فضله ورحمته ورضوانه مرضية اي راضيا لك وعنك شاكرا لاعمالك والعقل وسط الكل اي باطن هذه النفوس الاربع
لانها انزلت لانه في ادباره حين قال تعالى له ادبر فادبر وفي اقباله اليها عنه حين قال تعالى اقبل فاقبل ففي التنزل نزل بها وفي الصعود
صعد بها وروي ان اعرابيا سأل امير المؤمنين عن النفس فقال ع عن اي النفس تسأل قال يا مولاي هل النفس عديدة فقال ع
نعم نفس نامية نباتية ونفس حسية حيوانية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي ما النباتية قال
قوة اصلها الطبايع الاربع بدء ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة
وسبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية
قال قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة و
اكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا فراقها
عود مجاورة فتنعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية قال ع
قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعا
الربانية فراقها عند تحلل الالات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال يا مولاي وما النفس
اللاهوتية الملكوتية فقال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت واليه دلت
اشارت وعودها اليه اذا كملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى
وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى فقال السائل يا مولاي وما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء
من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب اقول م بدء ايجادها عند مسقط النطفة يعني في الرحم
اذ قبل سقوطها هي لها ادن فلما سقطت في الرحم وكانت نطفة الرجل حارة يابسة التقت بنطفة المرأة وهي باردة رطبة حصلت
النفرة بين ما هو كالماء وبين ما هو كالنار فصيّر الله تعالى بحكمته دم الحيض اليهما فتوسط بينهما وفيه مزاج بارد يابس والتراب
اخذه مادته الملك من الارض الموضع الذي اذا مات الميت دفن فيه فانه دم مزجه باذن الله عز وجل في النطفتين فيبرد ويبسه بكسر حرارة نطفة
الرجل لئلا تحرق نطفة المرأة ويبوسته يكسر رطوبة نطفة المرأة لئلا تطفي نطفة الرجل وتكون نطفة الرجل بقدر نصف نطفة
المرأة ليعتدل في الطبايع والتراب قد يكون بقدر نطفة الرجل ونصفها او ربعها او سدسها او اقل وكل هذه يكفي في مطلق التوفيق
بينهما الا انه اذا كان بقدر نطفة الرجل او اكثر ربما فسد المزاج فتغلب السوداء فربما يكون محترقة واذا قل كثيرا ربما فسد المزاج
فتغلب الصفراء او البلغم واذا كان بقدر النصف الى ما يقرب منه دائما نطفة الرجل صلح المزاج وكانت السوداء معتدلة في رجحانه
فيعتدل المزاج فيكون عاقلا عالما حافظا زكيا فان خلص التراب من الشوايب كان صافيا فيه فيكون حينئذ نبيا او وصي نبي قال الرضا
عليه السلام ما بعث الله نبيا الا صاحب مرة سوداء صافية هم فاذا اجتمعت الاسباب اتت القوة اي النفس النامية النباتية التي بها
يحصل العقل والنمو وتح بتقدير الله تعالى تحصل للمرأة حمى ضعيفة لتعين بحرارتها حرارة الرحم ليحصل التعفين الذي هو علة الانحلال
ليحصل الغذاء الذي به النمو ويحصل العقد الذي هو علة الامتزاج ولذلك قال ع بدئها عند مسقط النطفة قال عليه السلام وسبب
فراقها اختلاف المتولدات اي المتولدة من الغذاء الطعم والشراب بزيادة احدى الطبايع الاربع بعضها على بعض حتى تبطل الطاغية الزائدة
الاخرى الناقصة فيبطل تركيب القوة المتألفة من الكل بالاعتدال فتفارق الاخلاط فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة

لا عود

لا عود مجاورة فتلحق حرارتها بالنار فتمتزج بها وتلحق رطوبتها بالهواء فتمتزج به وتلحق برودتها بالماء فتمتزج به وتلحق
يبوستها بالتراب فتمتزج به ففي كل ذلك امتزاج استهلاك وفناء وقوله عليه السلام في النفس الحيوانية قوة فلكية وحرارة غريزية
اصلها الافلاك يريد ان النفس الحيوانية من نفوس الافلاك على نحو ما اشرنا اليه قبل وهي حرارة لانها من علة الكون وركن
الحيوة وغريزية اي طبيعية اصلها الافلاك كما مرّ سابقا وهي في غيب النباتية لانّ متعلقها الدّم والابخرة المعدة له وبدؤها
وضعها كامنة في النطفة الامشاج وفي غذائهما اي النطفتين وفي التراب الذي يقال انه ليس منها ولا من غيرها وهذه كلها مختلطة
بالغرائب والاعراض الفاسدة فهي حينئذ متعلقة في غيبها فاذا تخلصت من الاعراض الغريبة واتحدت بالتعديل والنضج وظهرت
النفس الكامنة فيه عند تمام الاربعة الاشهر التي هي الولادة الجسمانية لانّ الجسم ولد النفس وهو اول ايجادها اي ظهورها في متعلقها
والولادة الثانية التي هي الولادة الدنياوية يريد به خروج الجنين من بطن امه صورة للاولى فقوله ع ايجادها ان اريد به
ظهورها من الغيب والشهادة فهي الاولى والثانية صورة لها وان اريد به ظهوره الى فضاء الدنيا فهو على الظاهر ولا يصح
ان يراد بايجادها من الغيب عند الولادة الظاهرة كيف وهو الحاكم بوجودها وتحققها عند تمام الاربعة الاشهر وقوله وفعلها
الخ اي فعلها الطبيعي الحيوة اي التحرك بالارادة والحركة اي الكون الاول في المكان الثاني والظلم اي وضع الاشياء في غير موضعها
والغشم اي الاخذ بعنف والغلبة اي الاستيلاء واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية لكثرة الحرص مقرها القلب لانها متعلقة
بالابخرة الصافية المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائن في تجاويف القلب سبب افتراقها اختلاف المتولدات
لانها اذا اختلفت الطبائع وما تولد منها افسد القوى منها ضده فلم يبق لها قرار لفساد مكانها وخرابه فاذا فارقت عادت
الى ما منه بدئت اي الى نفوس الافلاك عود ممازجة لانها من قوى متعددة من الافلاك المتعددة فاذا انفك تركيبها بطلت فامتزج
كل جزء منها باصله كالقطرة الملقاة في البحر فيبطل فعلها ووجودها ويبطل تركيبها وقال عليه السلام في النفس الناطقة القدسية قوة
لاهوتية اي روحانية بدؤ ايجادها عند الولادة الدنيوية معنا كما تقدم في الحيوانية الحسية بل سابقة على النطفة لانها كانت
في غيب النطفة المعنوية ففي الكافي بسنده الى اسمعيل الصيقل الرازي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان في الجنة شجرة تسمى المزن
فاذا اراد الله ان يخلق مؤمنا اقطر منها قطرة فلا تصيب بقلة ولا ثمرة اكل منها مؤمن او كافر الا اخرج الله من صلبه مؤمنا فهي
كامنة في النطفة القاطرة من شجرة المزن على البقلة والثمرة فاذا ما كلها انتقلت الى الكيلوس ثم اذا صفي انتقلت الى الكيموس
ثم الى النطفة المني في الصلب ثم الى الرحم في النطفة ومنها الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم اذا تمت الخلقة ظهرت ثم اذا ولد
طلعت كما مرّ مقرها العلوم الحقيقية الدينية اي العلوم المقرونة بالاعمال الصالحة فانها مسكن طمانينتها موادها التاييدات
العقلية اي استمدادها من الانوار العقلية المشرقة عليها فعلها المعارف الربانية اي انها تنزع الى معرفة خالقها افتراقها عند
تحلل الالات الجسمانية التي هي محل اشراقها وتعلقها فاذا تحللت وتفككت بسبب اختلاف الاخلاط رقت صاعدة الى ربها راضية
بما قضى عليها فتعود الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة لان مبدئها انما يتجلى في اوليته فاذا عادت اليه لم تمتزج به
لانه كان يحتجب عنها حال رجوعها فاذا صعدت الى مبدئها المتجدد الاعلى لم تصل اليه الا وقد تجدد لها بدؤ قبله دونه وهكذا
من فضل رفيع الدرجات الذي لا تفنى خزائنه فلا تزال المجاورة لمبدئها غير ممازجة لتجدد بدئها ففي كل آن لها بدؤ جديد وقال
عليه السلام في النفس اللاهوتية الملكوتية قوة لاهوتية اي روحانية قدسية وجوهرة بسيطة مع ان الناطقة القدسية كذلك
لان تلك وان كانت في نفسها جوهرة بسيطة لكنها بالنسبة الى هذه عرض مركب من شعاع هذه وظل هيئتها فكانت هذه
احق بالجوهرة البسيطة حية بالذات اي لا تموت بل هي باقية بابقاء الله لانها وجه الله الذي لا يهلك الى سائر خلقه وبالذات لا ان
حياتها من نفس فوقها كالنفوس الثلث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الا العقل وهي مركبة ومادتها اصلها العقل لانه

لها كالنطفة للجنين لانها تطوره الثاني والروح تطوره الاول عنه عليه السلام من نطقت واليه دلت واشارت باثرتنورها وهو تهاية
علمه في طاعته كما قال تعالى تعلمونهن مما علمكم الله فعلمه الله تحقق العبودية بحق الربوبية فلما علمها تابت عن انيتها واقامت
الصلوة التي امرها وانت الزكوة فكانت اخته بعدان كانت بنته كما قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم
قال عليه السلام وعودها اليه اذا كملت وشابهته اي كانت اخته في الدين ومنها بدئت الموجودات كما لنا المعتمرا القدسية فانها
اول من بدئ منها واليها تعود قال ع ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ابي جمهور في المجلي واليها تعود اي الموجودات
بالكمال فهي ذات الله العليا قال عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته اي بذاته التي خلقها وكرمها وشرفها بنسبتها اليه فقال ذاتي كما قال
بيتي وعبدي وشجرة طوبى وسدرة المنتهى طوبى باسم الجنة وقيل بلغة اهل الهند وفي الحديث شجرة طوبى شجرة في الجنة اصلها في
دار النبي صلى الله عليه وآله وليس من مؤمن الا وفي داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اتاه بها ذلك الغصن ولو ان راكبا
مجدا سار في ظلها مائة عام ما خرج ولو طار من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هرما وعن النبي صلى الله عليه وآله طوبى شجرة في الجنة
اصلها في داري وفرعها في دار علي عليه السلام فقيل له في ذلك فقال داري ودار علي في الجنة بمكان واحد اقول وظاهر الحديث
الثالث ان شجرة طوبى من باب اضافة الموصوف الى صفته لان طوبى من الطيب وابدلت الواو ياء لمناسبة الضمة او ان الاضافة بيانية
والمراد من تسمية هذه النفس القدسية بهذا الاسم اما على نحو من المجاز او لانها هي اي الشجرة المذكورة صفتها ومثلها او خلقت
منها على هيئتها وسدرة المنتهى في النهاية شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والآخرين ولا يتعداها اقول وعلى ما ذكره
في النهاية هي هذه النفس الكلية لانها هي اللوح المحفوظ وليس وراءه للعلم ذكر وانما ذلك للعقل والروح ومدارك المجردة
عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية والعلم حقيقة الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة
الزمانية والموجودة في اذهان البشر عبارة عن علة الوجود مواظلة تلك الجواهر واشباحها فالعلم هو الصور سواء كانت جوهرية
ام شبحية فيكون كل علم للخلق منتهيا اليها اذ ليس وراءها شيء من الصور نعم وراءها معاني العقل ورقائق في الروح وجنة المأوى
عن ابن عباس هي جنة تأوي اليها ارواح الشهداء وقيل هي عن يمين العرش اقول ان اريد انها تأوي اليها الارواح فهي عن يمين العرش
لانها هي الركن الايمن الاسفل وان اريد انها تأوي اليها النفوس فهي عن يسار العرش لانها هي الركن الايسر الاعلى والنفس الكلية على
فرض انها مغايرة للروح الكلية كما هو اكثر الاستعمالات والاطلاقات هي الركن الايسر الاعلى منه لان الركن الايمن الاسفل هي الروح
الكلية محل الرقائق ومبدؤها والعقل الكلي ركنه الايمن الاعلى والطبيعة الكلية ركنه الايسر الاسفل منه وهذه النفس هي الشجرة
الطيبة وروى ابو حمزة الثمالي انه سئل الباقر عليه السلام عن قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فقال ع قال رسول الله
صلى الله عليه وآله انا اصلها وعلي فرعها والائمة اغصانها وعلمنا ثمرها وشيعتنا ورقها يا ابا حمزة ان الولد ليولد من شيعتنا
فتورق ورقة فيها ويموت فتسقط منها ورقة وقال ع جل جلاله توتي اكلها كل حين باذن ربها قال ما يفتي الائمة شيعتهم من
الحلال والحرام وبالجملة فالمراد بها انفسهم الطيبة ع التي هي اللوح المحفوظ او باطن اللوح المحفوظ وعلته فهي نفس الكرسي والباب
الظاهر من العلم وقال عليه السلام والعقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها يعني ان العقل جوهر مركب من نور الانوار يعني
الحقيقة المحمدية لان مادته منها وصورته من هيئتها فهو وجهها الى الاشياء فهو علة الاشياء كما ان الشعلة المرئية من السراج
هي علة جميع الاشعة كذلك العقل فانه من نور الانوار كالشعلة من السراج فهو جوهر الاشياء دراك محيط بالاشياء لكونها
متقومة به تقوم تحقق لانه من امر الله الذي قام به كل شيء لا انه بسيط كما اشار اليه المص بل هو مركب من مادة وصورة وانما احاط
بها لانها انما قامت به وصدرت عنه والنفس الكلية عنه ومعنى قيام الاشياء به ان جميع موادها في الغيب والشهادة من اشعته وصورها
من هيئتها افعاله صاغها في النفس الكلية وبثها منها فهو علة الاشياء والنفس محلها ومنها ظهرت الموجودات **قال** المشعر الثالث

في حدوث العالم العالم بجميع ما فيه حادث زماني اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى لا هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا نفسانيا كان او بدنيا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود الشخصية مع برهان الاح لنا من عند الله لأجل التدبر في آيات الله وكتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا ترجعون وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا **اقول** العالم حادث بمعنى انه لم يكن فكونه عز وجل يعني انه تعالى كان ولم يكن معه غيره كان شيئا لا مذكورا ما ثم جعله بعد ان كونه مذكورا بما هو هو ومراد المص بالحادث من العالم هو ما وقع في الزمان لا ما سوى الله فان ما سوى الله الروح وهو ليس حادثا من كون لم يكن حادثا وعنده هي باقية ببقاء الله دون ابقائه وعندنا المراد بالعالم الحادث هو كل ما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله فهو خارج من كون نفسه مخلوقا بما حتى كون نفسها فانها مخلوقة بنفسها ولا دور لأن الدور انما منع منه لاستلزامه المحال وهو ان الشيء يكون سابقا على نفسه بمرتبتين او اكثر ولا تسلسل لعدم تناهي الحوادث وان العقل والروح وغيرهما باقية بابقاء الله تعالى لها بما يمدها كلا فهي شيء جديد شيئا وهو على كل شيء قدير وقوله العالم بجميع ما فيه حادث زماني غلط لأن العقول والنفوس من العالم وليست حادثة في الزمان بل هي حادثة مخلوقة مركبة من المواد النورانية والصور النورانية قبل الزمان وايضا الزمان هل هو شيء ام لا فان كان شيئا فهل هو مخلوق ام قديم فان كان شيئا مخلوقا ففي اي ظرف خلق فيه وان كان كما توهمه بعضهم من انه خلق في زمان موهوم فننقل هذا الكلام الى الموهوم لينطبق على المعلوم وان كانوا كارهين وان كان قديما فمع لزوم تعدد القدماء لا يكون القديم ظرفا للحوادث وان لم يكن شيئا فالعالم لم يخلق في شيء وقوله ان كل ما فيه مسبوق بعدم زماني صحيح على الظاهر وعلى الحقيقة ليس بصحيح اما صحته على الظاهر فظاهر لأنا نقول بحدوث العقول والنفوس ولم يكن في الزمان واحاديث ائمتنا كثيرة جدا في ان الله خلقهم انوارا او اشباحا قبل ان يخلق عز وجل ارضا ولا سماء ولا ليلا ولا نهارا ولا فلكا ولا شمسا ولا قمرا ولا سيما على قول من يقول ان الزمان عبارة عن حركة الفلك بل قال تع لولاك لما خلقت الافلاك وهذا ونظائره مما هو صريح في الدعوى بان نور محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله الطاهرين خلق الله قبل كل شيء ولم يخلق قبله او معه شيء ح اين كان الزمان وتقسيم الحادث الى الذاتي والزماني وان كان لا مشاحة في الاصطلاح وان الامر قد كان بان الله سبحانه خلق خلقا قبل الزمان وخلقا مع الزمان وخلقا بعد الزمان الا انه ليس بشيء لا امارة شبهة القدم عند من ليس ثابت القدم لأن العبارة الحق ان كل ما سوى الله سبحانه مخلوق فقولهم ذاتي ونحوه من الاصطلاح فيه الا كما قال علي عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون والجهال اما انه على الحقيقة ليس بصحيح فلأنه اراد حصر الحوادث في الكائنات في الزمان وليس بصحيح لأنه قال كل ما فيه فجعل جميع الافلاك فيه وهو سابق الهاد ليس بصحيح لأن الزمان هو ظرف للاجسام خاصة ولا يكون ظرفا لغيرها ولا غير ظرف فاذا كان قبلها فقد وجب فارغا من المحال فيه او ظرفا للمجردات وكل هذا لا يجوز حتى عند المص ومن قال بان الزمان عبارة عن حركة الفلك فقوله ليس بصحيح ايضا اذ يلزم منه تقوم الافلاك وهي اجسام خارجة عن الزمان فلا يكون الزمان غير ظرف ولا ظرفا للمجردات ولا ظرفا فارغا في حال ولا الاجسام قبل الزمان لئلا تقع في ظرف المجردات اعني الدهر ولا تقع بغير وقت ولكن المحكم المكان فكان الجسم حل في الزمان والمكان والزمان وحل الجسم لجسم في المكان والمكان حل فيهما وهما فوجود الثلثة دفعة في الظهور بمعنى انها متساوقة الوجود واما في الذات فالجسم سابق لاكتساب الكسر على الانكسار لأنه هو المادة وهما من حدود الصورة فافهم وقوله بمعنى لا هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها سبقا زمانيا غلط فان العقل الكلي هوية شخصية ولم يسبق عدمه وجوده في الزمان بل ولا في الدهر بمعنى انه لم يكن موجودا في رتبة ما فوقه واما انه يقال عليه انه كلي فليس المراد انه كلي طبيعي لا يوجد في الخارج الا في افراده ولا منطقي لا يوجد في الخارج

وانّما يوجد في الذهن ولاكلّي عقلي لأنّه لا يوجد حينئذٍ في الخارج ولا الكلّي العقلي كذلك بل المراد بكون العقل كلّيّاً لكونه محيطاً بما تحته من العقول
غير قيّوميّته لها لا بمعنى انّه افراد له كالانسان الكلّي الطبيعي الكلّي فانّ زيداً وعمرواً وبكراً افراده لانّه في الحقيقة انّه يعمّ الذهن من شيء
يتحقّق في كلّ واحد منهم فهو ظلّهم وشبحهم في الذهن ولذا قيل يوجد في الخارج في افراده وليس المراد من العقل الكلّي هذا المعنى بل مرادنا
انّ العقل ذات شخصيّة متميّزة بحدود هادية مميّزاتها الشخصيّة فانّه ملك يؤدّي الى اللوح وهو ملك يؤدّي الى اسرافيل كما مرّ لا
انّه نور خلقه الله وكمّله بحسن قابليّته عن ربّه فخلق الله من فاضل كماله اشعّته هي حقائق جميع العقول وهي قائمة بفاضل وجوده
متذوّتة بفاضل تذوّته كقيام شعاع الشمس بفاضل شعاع وجود الشمس وتذوّته بفاضل تذوّت الشمس فكون العقل كلّيّاً انّما هو
بهذا المعنى لا بمعنى الكلّي الطبيعي او المنطقي والعقلي ليخرج بقوله الهويّات الشخصيّة بل هو هويّة شخصيّة متعيّنة بذاتها في الخارج ولم
يسبق عدمه وجوده في الزمان وقوله وبالجملة لا شيء من الاجسام الجسمانيّات المادّيّة الخ لا يقال انّه انّما اراد بالهويّات الشخصيّة
الّا الاجسام بقرينة قوله هذا اعتراض عليه لانّا نقول ليس اعتراضنا عليه من هذه الحيثيّة بل من حيث انّ قوله بمعنى انّ الهويّة
من الهويّات الشخصيّة يريد منه انّ العقل وسائر المجرّدات انّما خرج لعدم كونه متشخّصاً لانّها كلّيّات فلا تدخل في الزمان فلا تكون من
العالم الحادث كما اشار سابقاً الى هذا المعنى في عدّة مواضع من كتابه ثمّ انّ قوله فلكيّاً كان او عنصريّاً نفساً كان او بدناً الّا وهو
متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة هذا في الظاهر حقّ ويأتي الكلام في الباطن فان قلت قوله نفساً كان او بدناً يدلّ على
انّه اراد بانّ النفوس من الاجسام وانت تقول به فلم انكرت ان يكون الاجسام في طرف المجرّدات وانت لا تنكر كون النفس مجرّدة قلت
امّا كون النفوس اجساماً فهي حقّ وهي اخر مراتب ما يصدق عليه اسم الاجسام من جهة العلوم ولكن اذا كانت اجساماً فهي هويّات
متشخّصة فيجب ان يكون عن الزمان كما يقوله المصنّف فهو حادث زماناً مع انّه يقول به امّا نحن فنريد بالنفوس الجسمانيّة لانّ النفوس الجسميّة و
الحيوانيّة الحسّيّة من الافلاك وهي اجسام فتكون الحسّيّة جسميّة وهي في الزمان ولهذا قلنا فيما تقدّم تبعاً لقول امير المؤمنين
عليه السلام انّها اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة وامّا النفوس العلويّة فتسمّيها اجساماً باعتبار كونها
مركّبة من مادّة هي نور ومن صورة شخصيّة شبحيّة مقداريّة هندسيّة وباعتبار انّ فعلها منوط بالاجسام والزمان ولهذا تراهم
يقولون انّ النفوس مفارقة في ذاتها للمادّيّات مقارنة لها بافعالها ومن هنا عبّرنا عنها بالجسمانيّة لا الجسميّة لانتسابها الى
الاجسام بافعالها لا بذاتها الا ترى انّك تدرك صور ما مضى ولما يأت وامثاله وليس ذلك كذاتك في الزمان لانّ النفس بذاتها
ادركتها ولو اردت ان تفعل شيئاً لم يكن فعلك الّا في زماني ولا يكون لزماني ظرف فالشيء من المجرّدات وان تعلّقت افعالها به في قوله على قول
المصنّف متجدّد الهويّة انّه حقّ في الظاهر اريد انّه انّما قال ذلك على جهة الحصر بانّ غير الاجسام غير متجدّد الهويّة وهذا المعنى باطل وقوله
ويأتي الكلام في الباطن اشارة الى عدم صحّة كلامه في نفس الامر على ارادة الحصر لانّ العقول والنفوس وكلّ ما سوى الله عزّ وجلّ مشترك
في التجدّد اذ الحادث لا يستغني عن المدد لا فرق بين العقول وغيرها ولا بينها لانّها لو يصل اليه قبل تلك واذا وصل المدد اليه فلابدّ من
كسره وصوغه بالمدد صوغاً جديداً فهو ابداً يصاغ ويكسر ويصاغ وهذا حكم كلّ ما سوى الله وانّه هذا ما برهن عليه في العلم الطبيعي
المكتوم وهذه الشبهة فيه الّا في جهة واحدة عظمت فيها الشبهة على الاكثر حتّى عثر فيها المحقّقون في طرفيها الاعلى والاسفل
امّا الاعلى فقال من شرف على هذه الدقيقة انّ الاشياء التي في ايدينا بل سيّما متجدّدة متبدّلة فهي في كلّ آن غيرها في الآن الآخر وذلك
كالنهر فانّه وان كان في الظاهر انّ ماءه اليوم هو ماؤه امس حتّى صحّ ان يقال شربنا من هذا الماء بالامس مع انّه في كلّ آن غيره في الآن
الّذي بعده تراه غيره في الآن الآخر وفي هذا افتاء الثواب والعقاب فلا نجد محسناً ولا مسيئاً لانّه اذا احسن في هيهم احساناً فهو
في كلّ آن ليس بمحسن ولا مسيء وامّا الاسفل فقد انكر آخرون التغيير والتبديل في هذا استغنائه عن المدد فيكون قائماً بنفسه
باقياً بذاته وكلا القولين باطل والحقّ انّه غير مستغنٍ عن المدد وانّه يكسر ويصاغ في كلّ آن فهو هو وهو غيره كما قال الصادق عليه السلام

[illegible]

في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب حين عرض عبد الكريم بن ابي العوجاء لعنه الله فقال ما ذنب هذا الغير قال هي هي وهي غيرها ثم مثّل له باللبنة تكسرها وتصوغها فهي هي وهي غيرها واما ما نحن فيه فانه يذهب عنه ويخرج عن كونه او عن مكانه وهيئته فهو باعتبار هو هو لا يتبدل ويتغير لانه كل آن في لبس من خلق جديد لانه ابداً لا يمده الا بما لديه منه فما له هو مما يترقى اليه ويصلح فيه وما منه فهو ما ذهب منه بالذبول الظاهري والمعنوي يذهب عنه من كونه الى امكانه ثم يكون له وهو مما لديه وقد يذهب عن مكانه الى مكان اخر من الغيب الكوني ويعود اليه وهو ما منه وكالنهر المستدير الذي يمد اوله باخره واخره باوله وظاهره بباطنه وباطنه بظاهره وهو تاويل قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فكل مخلوق متجدد الوجود متبدل الكون والتشخصية وقوله برهان لاح من عند الله لاهل التدبر في آيات الله وكتابه العزيز يريد به ان دليلنا من ذلك واقول اعلم ان الله سبحانه يقول سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وامثال ذلك وذلك لانه تعرف من شاء بما شاء فجعل كل شيء خلقه دليلاً او مدلولاً عليه علة ومعلولاً او شاهداً ومشهوداً او كتاباً او مكتوباً او حافظاً ومحفوظاً والحاصل ما من شيء الا وهو آية لشيء ودليل ودليل عليه ومبين لما خفي قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا انتهى وهذا مما لا اشكال فيه ولا اشكال يعتريه وانما الاشكال في تحصيل الحق من تلك الامثال لانه لما كان الباطل يشابه الحق كما قال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه الحق بالشجرة والباطل بالشجرة وقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فشبه الحق بالزبد والباطل بالزبد وكان الناظر انما يكشف له من الشيء المتشابه ما هو بصدده خفي الامر على الناظر اذ كل ينظر ليستدل على مذهبه ورايه فيؤتى من حيث طلب ولو ان الناظر لم يلتفت الى مذهبه ولا الى ما اعتاد نفسه والسنة ولا الى قواعد عنده بان يطلب ما يوافق قواعده بل نظر الى نفس الآية والمثل من كل مع قطع النظر عن كل ما ذكرنا اصحاب المطالب استهدى الله سبحانه وجعل نفسه مسترشداً بالله عز وجل وبكتابه التدويني وبكتابيه الاكبر اعني الآفاق والاصغر اعني الانفس لوقع على الحق واصاب الصواب فما اشار اليه المص هو ما اراده الله سبحانه ولكن بما ذكرنا من الشرايط الا ترى ما اكثر الناظرين واقل المصيبين في قوله ومثل قوله بل هم في لبس من خلق جديد يريد به ان اكثرها من الاجسام وصفاته وفيه انه ان كانت العلة واحدة في الجميع وهي الافتقار الى الصانع جل وعز في الحدوث والى التقوم بامره فلا فرق بين المجردات والماديات وان فرض ان الامر يختلف فالله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون وتاويل الآية انهم انما وجدوا بفعله وانما قاموا بامره وما قاموا به قبضته لا يخرج عن سلطانه فبه قوامهم كما ان منه بدؤهم فهو في كل آن يلبسهم خلعة من الوجود كالاولى ان شاء والا كغيرها على ما يشاء وكذا قوله على ان نبدل امثالكم اي بمثلها ان شئنا او بما نشاء من الهيئات و ننشئكم فيما تبدل فيما لا تعلمون من الهيئات في اي صورة ما شاء ركبك وكذا قوله وترى الجبال تحسبها جامدة لعدم نموها في النظر وهي تمر مر السحاب في سرعة سيره وخفاء ذلك لكبره فانها دائماً في التحلل والتبدل شديدة السير الى امر الله وحكمه في السلسلة العرضية حتى لا يكاد الجاهل يشعر بذلك السير وكذلك قوله ان يشاء يذهبكم وقد شاء ذلك من المخاطبين بذلك الخطاب ويات لكم بخلق جديد فالاذهاب هو كسر البنية الاولى والخلق الجديد هو المصوغ الثاني وبالكسر تتبدل الامثال وبالصوغ الانشاء فيما لا يعلمون ان كانوا لا يعلمون وان كانوا يعلمون اشهدهم خلق انفسهم وكذا قوله والسموات مطويات بيمينه وهو كشطها وكسرها وكذا قوله انا نحن نرث الارض ومن عليها بارجاع ما تحلل منهم او ما نحله منهم والينا يرجعون اي الحكم فيما عليهم بهم يرجعون وهذا حكم الآن بعد الآن اذ كل ذرة من كل شيء ومن عليها من امر ما بدئت واليه تعود فالطريق بين الفيض والمفاض عليه مملو من النازلات والصاعدات كل في فلك يسبحون وكذا قوله

كلّ من عليها فان اى فى بقائه لدوام المدد والكسر والصّوغ ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام اى وجه الشّئ الفانى من رتبة فانه كلّما فنى
من الشّئ شئ ابدله ربّه من وجه الّذى الشّئ من رتبة بدل ما فنى امّا باعادة عليه بعد احيانا او بتكوينه بعدا بعد امداد ويبقى وجهه
اى ما به الى الشّئ وهو مجدّد ومكمّل ببينة وصرّ لانّ الشّئ الفانى مادّته من اشعّة انوارهم فما فنى فيه منه شئ عوّضوا بدله وفى زيارة شهر
رجب نلسا تلكم واملكم فيها اليكم التّفويض فبكم يجبر المهيض ويشفى المريض وعندكم ما تزداد الارحام وما تغيض وعلى هذا التّاويل
يكون الضّمير فى عليها فى كلّ من عليها فان يعود الى الارض الجزء ارض الامكان او ارض الاكوان وكذا قوله تعالى ان كلّ من فى السّموات
والارض الّا آتى الرّحمن عبدا اى كلّ من هو محتاج الى فضله وامره فى امكانه وكونه يحتاج الى فضله وامره فى بقائه فمن فضله تكوينه فى كسره
وصوغه ومن امره مدده فى مادّته من شعاع امره وفى صورته من شعاع هيئته وكذا قوله وكلّهم آتيه يوم القيمة فردا ويوم القيمة انّهم
يرونه بعيدا اى لم يكن فى نوبة قريبا قد كان فيرجع الى امره الفعلى وامره المفعولى كلّ شئ بانفراده وكلّ ذرّة بانفرادها وكما بدأكم تعودون
واعلم انّ الكلام فى شرح احوال التّجدّد والتّبدّل طويل الذّيل ولا يسع الاقتصار على مثل ما اشرنا اليه فانّ فى ذلك كفاية وتبصرة
لاولى الابصار **قال** ومبدأ هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدّد الطّبيعة وهى صورة جوهريّة سارية فى الجسم هى المبدأ القريب
لحركته الذّاتيّة وسكونه ومنشأ اثاره وما من جسم الّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصّورى السّارى فى جميع اجزائه وهو ابدا فى
التّحوّل والسّيلان والتّجدّد والانصرام والزّوال والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها وتجدّدها الّا الحقّ الّذى غير معلّل بعلّة سوى
علّة الذّات والجاعل اذ جعلها جعل ذاتها المتجدّدة **اقول** يريد انّ مأخذ البرهان على حدوث الاجسام هو طبيعتها فانّ التّجدّد
انّما يكون للمتغيّر المتبدّل وهذا دليل تامّ لا اشكال فيه انّما الاشكال فيما يبنونه عليه وفيما يفرّعون عليه كما ستسمع قوله وهى
اى الطّبيعة صورة جوهريّة اى منسوبة الى الجوهر لانّها بنفسها جوهر لانّ ذلك انّما يكون فى الصّورة المقوّمة للشّئ التّى هى
مهيّته ولو اراد العرضيّة لتوجّه اليه المنع اذ اراد بها الصّورة الّتى هى جزء مهيّة الشّئ وكنهه من نفسه كانت عبارة عن المهيّة التى
هى الانفعال والقابليّة ويتجدّد القابليّة لتجدّد المقبول عن المدد الدّائم فقوله سارية فى الجسم يعنى الّا وكونها صورة جوهريّة لانّ
الجسم انّما هو جسم بمادّته وصورته فهذه السّارية مغايرة لماهيّته والمغاير للمهيّة مغاير لطبيعته فيمكن ان يقول لعلّه اراد بالجسم
المادّة ليتمّ له مراده وقوله هى المبدأ القريب لحركته الذّاتيّة الّتى هى جبلّته وبسيطة وسكونه اى الذّاتى بقرينة ذكر الحركة الذّاتيّة وهو
ما اقامته وامسكه بظلّه الّذى يعبّر عنه بالقيام بنفسه يعنى ما به حصول جوهريّته وعرضيّته وهى ايضا منشأ اثاره
ينبغى ان يقيّد الاثار باضافة بعض اثاره لانّ من اثاره واعظمها ما نشأ من جهة وجوده ومادّته الّتى هو نور الله اى اثر فضله فافهم
وقوله وما من جسم الّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصّورى السّارى فى جميع اجزائه كانّه يريد به لازم المهيّة كالحرارة للزّنجبيل الظّاهرة
على الملائمة فى الحرارة الّتى هى جزء الماهيّة فانّه ايقال انّ الصّورة فى السّرير سارية فى جميع اجزائه وما السّرير قبل الصّورة وانّما هو
ما قبلها هو الخشب والسّارى فى السّرير بعد كونه سريرا وامّا السّارى فى المادّة حتّى كانت سريرا وانّما الماهيّة والطّبيعة اذا
المادّة انوجدت بوجودها المادّة كالكسر والانكسار فى الحقيقة اوجد الله المادّة الّتى هى الاب ثمّ اوجد من المادّة الّتى هى
الاب الصّورة الّتى هى الامّ وهى اى المهيّة والانفعال والقابليّة كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة وهى المادّة وخلق منها زوجها
وهى حوّاء وهى الصّورة وهى الامّ كما قرّرنا سابقا فراجع لا كما ظنّه الحكماء من انّ الاب هو الصّورة والامّ هى المادّة ولو كان كذلك
لكان من قوله عليه السّلام السّعيد من سعد فى بطن امّه والشّقىّ من شقى فى بطن امّه ان يكون شقاوة الصّنم من الخشب لا من صورته والحق انّه
واذا سامحنا قلنا انّ المصنّف تساهل فى التّعبير او غفل التّقدير والحاصل انّ الطّبيعة هى هويّة الشّئ من نفسه وهى فى الخلق الثّانى
ما البسها من صورة اجابته حين ورد عليه الست بربّكم وسواء الجسم ابدا فى القبول والسّيلان بقابليّته وطبيعته والتّجدّد عند
كلّ مدد ورد عليه ليكسر به ويصاغ خلقا جديدا سواء الّا انّه فى مادّته وهو غيره والانصرام للبنية الاولى لانّها اجلها الّا الزّوال

والفناء للهيئة الأولى ولا انهدام للمبدأ الأول لانقضاء اجله وتجديد الأجل الثاني وهو الصوغ الثاني كما تقول الخمسة اذا زدت
عليها خمسة فصاغ الجميع عشرة فهو بعد زيادة العدد عشرة الا انه خمسة وخمسة فيكون اثنين فلا بقاء لها اي للأجسام
لتجدد المدد دائماً الآن بقاؤها انما هو بركة ولا سبب لحدوثها وتجددها قوله هذا مبني على قواعدهم لانهم متى ما ابطلوا الحدوث اثبتوا
اعتبارياً ليس شيئاً وليس بموجود وهذا هو قوله المناقض لأن الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات وهذا لا معنى له فان الحدوث اذا
لم يكن شيئاً لم يكن المتصف به حادثاً واذا لم يكن حادثاً كان قديماً ازلاً ولا واسطة بين الحادث والقديم فاذا لم يكن حادثاً كان قديماً واذا
لم يكن قديماً كان حادثاً وليس قديماً الا باتصاف ذاته بالقدم الوجودي كما ان الحق هو عين ذاته والحادث ليس حادثاً الا باتصاف ذاته بالحدوث
والحق هو ذاته فلو قلت في زيد الحادث هو قديم لم يكن بقولك قديماً ما لم تتصف ذاته بقدم وجودي هو ذاته لا بقولك وفرضك فاين
تذهبون ما لكم كيف تحكمون افلا تذكرون ام لكم سلطان مبين فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين وقوله ولا سبب لحدوثها جوابه ان سبب
حدوثها جعل جاعلها ممكنة وجعله لها مكونة بجعل غير جعل الذات التي هي المادة وان كان مترتباً على جعلها لانا قد قررنا انها
هي صورة الأجابة اعني القابلية التي تسمى بالمهية وهي جزء المادة كالانكسار من الكسر فان الكسر مجعول بجعل فاعله والانكسار
مجعول بجعل من ذلك الجعل مترتب عليه مغاير له فان مثاله يصدر النور على هيئة غير ما يصدر عنه الظلمة على هيئته وان كان
مترتباً عليه كما ترتب الانكسار على الكسر بل نقول بان الكسر والانكسار كان باربعة جعلات احدها جعل الكسر والثاني جعل
الانكسار والثالث جعل التلازم بينهما والرابع جعل الالتزام بينهما اي التزام احدهما الآخر وبين الأول والثاني سبعون
سنة وبين الثاني والثالث كذلك وبين الثالث والرابع كذلك وكيف لا يكون الحدوث والتجدد مخلوقاً وهو صفة وجودية لموصوف
موجود فلفظ الحدوث مهمل او مستعمل فان كان مستعملاً فقد وضع بازاء معنى موجود والا فهو مهمل واذا كان معنى موجوداً
اما ان يكون مخلوقاً او قديماً وانما جروا على كلام قاله من لم يعلم قال ما خلق الله المشمش مشمشاً وانما خلق المشمش فقلنا له كون المشمش
مشمشاً شيء او ليس بشيء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه وان كان ليس بشيء فالذي تنفيه فانها المسمى بالشيء اما قرأت دعاء السمات دعاء
حجة الله في ارضه وسمائه عجل الله فرجه وخلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياء الى آخر كلامه عليه السلام والضياء هو الشمس كما انها
لها وجعل الشمس ضياء والقمر نوراً وانما مالوا الى ذلك الكلام الباطل فراراً من لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية ومن كان هذا
ملجأه فلا ملجأ له فالذاتي اذا كان مغايراً للذات كانت علته غير علة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار والا وقع تغاير المفهوم و
الاعتبار باطلاً فيا سبحان الله كيف كتب جنابنا الفحول حتى بقوا يحومون في تحقيقاتهم حول الألفاظ والمفاهيم اللفظية مع انهم
لو فهموا مدلول الألفاظ وحقايق المفاهيم ما تجاوزوا الحق الى امور صناعية وتقريبات اصطلاحية ما انزل الله بها من
سلطان ومنها قوله هي المبدأ القريب لحركته الذاتية يعني ان الطبيعة لما كانت مبدأ للحركة المتجددة السيالة وجب ان يكون هي كذلك
لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت مع انهم لا يعرفون الا صدور المتجدد عن الثابت كصدور المتجددات عن الله سبحانه او عن فعله
او عن العقل الكلي وامثال هذه الكلمات فيقول في تقرير كون الحدوث والتجدد غير مجعولين للجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة و
اما تجددها فليس بجعل جاعل فاذا صدرت المجعولة المتجددة عن جاعلها وجب ان يكون متجدداً ولزومه ايضاً ان يكون المتجدد
قديماً او يكون قوله بثبوت التجدد لها كذباً وانها هي التجدد اي هي تجددها فهي صفتها ثم تلزمه مجعولية التجدد لانه هو التجدد المجعول
هذا قولي ولا ادري ماذا يعتذر به الا انه يقول في رسالته الموضوعة في حدوث العالم التجدد للشيء اذا لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده
يحتاج الى مجدد متجدد وان كان صفة ذاتية له كما نحن فيه فلا يحتاج الا الى الجاعل بجعل ذلك الشيء اي الى جاعل يجعلها متجددة
اذ الذاتيات لا تعلل فهي فاذا ذات الشيء من الذاتيات للشيء فلا يحتاج الى جاعل اذ الذاتيات لا تعلل **قال** واما تجددها فليس
بجعل جاعل وصنع فاعل وبها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي وبقاؤها عين حدوثها وثباتها

غير المتغيّرة والصانع بوصف ثباته وبقائه ابدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهويّة والذي جعله الحكماء واسطة الارتباط الحادث بالقديم وهو الحركة غير صالح لذلك فانّ الحركة امر عقليّ اضافيّ عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود الحادث التدريجيّ والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى الفعل تدريجا والزمان مقداره وشيء منها لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة في الكيانات التجدّديّة لمحالّها فلم يبق الا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبع لاثبات هذا المرام في سائر مصنّفاتنا بما لا مزيد عليه **اقول** قد بيّنّا بطلان قوله واما تجدّدها فليس بجعل جاعل وقوله وبها يرتبط الحادث بالقديم اي بالطبيعة يرتبط الحادث بالقديم غير صحيح لانّ القديم اذا وقع بينه وبين غيره ارتباط كان حادثا او قديما كان حادثا لحصول الاقتران الممتنع في القدم الممنوع من الحدوث وانما الارتباط الحادث بالحادث اعني فعله وارادته كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله والارتباط بين الفعل وبين الظاهر به نفس الفعل لانه تعالى خلقه بنفسه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام خلق الله المشيّة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيّة والمشيّة هي الفعل والظاهر بها هو الفاعل لها الفاعل صفة الذات البحت كما قررنا فيما تقدّم ان القائم هو اسم الفاعل للقيام وفاعل القيام هو الظاهر به والظاهر به صفة زيد ومثاله وليس ذات زيد بنفسها ظاهرة بالفعل بل بمعنى معنى كونها ظاهرة به انها فاعلة له بواسطة الفعل بنفسه فكان الايجاد منسوبا الى مثال زيد الذي هو الظاهر بالفعل ولو كان الظاهر بالايجاد هو نفس زيد من غير توسط الفعل لكانت ذاته فعلا ولكانت ابدا فاعلة بل يجب ان [illegible] فعلت بواسطة مشيّتها وان شاءت لم تفعل وما هذا شانه لا يكون ذاتيا لانه تعالى ليس فاعلا في ازله وانما هو فعّال لما يريد اي في الامكان التي تتعلق به الارادة فاذا ما اخّرت فاعليّته عن ذاته كانت مغايرة لذاته لان الشيء لا يتاخّر عن نفسه وليس شيء غير ذاته الا فعله [illegible] عليّته التي فيتمها صفته ومثاله وقوله لانّ وجودها اي الطبيعة هذا الوجود التدريجي اي هو هذا الوجود التدريجي وهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان هذا التدريجي والارتباط بين الحادث والقديم اما من جهة ينطبق له المتجدّد التدريجي في القدم فلا يصحّ ان يرتبط به التدريجي المختلف فاذا ارتبط به القديم وجب تخلّف جهاته لاختلاف المرتبط بها ويلزم ايضا انها لم تكن صادرة عن فعله والا لكان الربط منسوبا اليه ويلزم ايضا ما قلنا اولا من الاقتران المستلزم للحدوث بالاتفاق بين الحكماء والعقلاء وقوله وبقاؤها عين حدوثها ليس بصحيح لانّ بقاءها ليس الا بالمدد الحادث انما كان بالايجاد الابتدائي وليس بالمدد عين ما بالايجاد بل هو مغاير له على انّ الحدوث منافٍ للبقاء وانما يجتمعان من جهتين فجهة ما به البقاء هو الابقاء بالمدد وجهة ما به الفناء هو الحدوث وكذا الحكم في الثبات والتغيّر وقوله والصانع بوصف ثباته وبقائه ابدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهويّة مشكل المعنى لانّ مقتضى الابداع بوصف الثبات والبقاء ايجاد الكائن الثابت الباقي فايجاد الكائن المتجدّد الذات والهويّة دليل على صدوره عن متجدّد مستغير اي ليس الا الفعل فالعبارة الصحيحة ان يقال انّ الصانع الفيّاض ابدع المتجدّد لانّ الفيض متجدّد والفعل متجدّد وهما علّتا المصنوع القريبتان والاثر يشابه هيئة المؤثّر اي المؤثّر القريب فانّ حلاوة العسل مثلا للعسل لا للنحل والكتابة تشابه هيئة حركة يد الكاتب لا الكاتب لا يده وقوله والذي جعله الحكماء واسطة الارتباط الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالح لذلك غلط في قولهم فانّ قول الحكماء بتوسّط الحركة هو الصحيح الواجب الحصول وان كان يمنع الارتباط لما سمعت لكنّا نقول انّ المفعول لا يمكن حصوله وصدوره بدون الفعل لانّ الصادر لو فرض امكانه بدون فعل من المصدر لم يكن بدون فعل من الصادر او بمعونته كالولادة ولا بدّ من توسّط الفعل من المصدر والصادر من كلّ منهما او من خارجيّ سواء كان على نحو الاختيار او لا وقوله انّ الحركة امر عقليّ اضافيّ ففيه انّ الحركة ليست امرا عقليّا بمعنى انه ادراك من الذي هو الظاهر انما هو الفاعل والمفعول للفعل اشدّ تحقّقا وجودا من المفعول الذي هو حقيقته اثر الفعل وتاكيده كما عرف بصدوره فانّ المحقّق بعد تحقّق

الفاعل

الفاعل انما هو الفعل لا المفعول اذ لم يكن ثابتا متحققا بمادته فليس شيئا الا بالفعل مثل ضربا فانه اثر ضرب وتاثيره ليس شيئا
الا بضرب شيء لا بنفسه ولا بالضارب من دون فعله واما قياسه على ضرب زيد عمروا من ان المرئي الظاهر انما هو زيد الضارب وعمرو
المضروب انما هو كذلك فيه ضرب عمروا امر عقلي قياس مع الفارق لان عمروا الذي هو في الحقيقة ليس مفعولا لزيد وانما وقع فعله عليه
بعد تحققه ومراد الحكماء بالحركة التي تكون علة لكون المعلول وذلك بالنسبة الى معلولها امر متحقق اشد تحققا من مادة
المعلول منسوبا اليها صادرا منها لصدور هيئته من هيئتها فليس امرا عقليا اعتباريا كما توهموه على الحكماء كيف والطبيعة انما
هي اثره فانها من التحقق والظهور والشيئية فانما هو من اثره فان جعل اضافيا نسبيا فهي اثره والمؤثر اولى من الاثر بالثبوت وقوله
عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل ليست فعل فاعل الشيء وانما هو فعل الشيء الخارج ولا يعنون بالحركة التي هي الارتباط
بين الحادث والقديم حركة الحادث وانما يعنون بها فعل القديم وليس فعل الفاعل هو اخراج معلوله من كمن غيب مكانه الى شهادة
الكون لا خروجه الذي علته فعله بل الخروج فعل المعلول والخروج يقال للمتحقق قبل الخروج بخلاف ما نحن بصدده وقالوا الا ما به
يخرج منها اليه ان اراد به ما نفاه من كونه واسطة للارتباط فليس هو الخروج من القوة الى الفعل وانما هو ما به الخروج اي الحركة
الخروجية لا مطلق ما به الخروج لصدقه على كل علة من العلل الاربع وانما الصالح لواسطة الارتباط الفاعلية وزيد بالعلة
الفاعلية نفس الفعل مع الحاصل له ولو جوزنا الارتباط لقلنا ان الارتباط هو نفس الفعل ومحله ولكنا نمنع الارتباط
بين الحادث والقديم كما نثبته بين الحادث اعني العلة الفاعلية التي هي الفعل مع محله وهو كالقائم من زيد فانهم قوله وهو نحو
من الوجود ما ندري ما يعني بالوجود مع كثرة ما يقلبه في معانيه ولا معنى لشيء الا ما اريد به ما يعبر عنه بالفارسي هستي وما
سوى هذا المعنى من المعاني المرادة من لفظ الوجود ان اريد به الحقيقة ففي الحقيقة كلها وسائر ان ليس الا ضد العدم او المادة
او الجهة العليا للشيء اعني حقيقته من ربه وهذا الاخير من اصطلاحي الصحيح وقوله هو نحو من الوجود الحادث الذي يجيء يعني
ان الخروج من القوة الى الفعل نحو من الوجود الخ وهو كما قال من كونه شيئا حادثا تدريجيا كما هو شأن الحوادث فان كل شيء منها تدريجي
سواء كان من المجردات ام من الماديات الا كما توهموه في المجردات فانهم توهموا فيها اشياء باطلة منها ان معنى كونها مجردة الامادة لها وهذا
باطل بل المعنى ان كونها مجردة انها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا انها لا مادة لها ومنها انها دفعية الكون ليس
فيها ما بالقوة بل كلما لها بالفعل غير منتظرة لشيء منها وهو غلط لانها في نفس الامر لا فرق بينها وبين الحادثات وان كان في بادي
الراي اطول بقاء واوسع وقتا الا ان المحتاج في كونه وفي بقائه لا يستغني عنه كيف لا يكون تدريجيا ومنها عدم فنائها لكونها
باقية ببقاء الله لا بابقائه وهو غلط كما تقدم وغير ذلك وقوله والزمانية ذلك الخروج التجددي يعني ان الحركة عبارة
عن خروج الشيء ذي الطبيعة او الطبيعة من القوة الى الفعل وهو نحو من الوجود التدريجي والزمانية تلك الخروج التجددي فيكون
كل متجدد متدرج من الاجسام وطبائعها وحركاتها محدثة في الزمان وهذا الكلام منه نوع مناقضة لما في الرد على الحكماء
حيث جعلوا الحركة واسطة للارتباط بين الحادث والقديم بانها امر عقلي اضافي فانها اذا كانت نحوا من الوجود لم تكن امرا اعتباريا
بل هي شيء محدث بنفسه به حدثت الطبيعة اذ الحكماء لا يعنون حركة الطبيعة بل يعنون الحركة الايجادية التي بها كانت الطبيعة ولو
عنى بعضهم حركة الطبيعة كان خطأ كما اخطأ جاعل الطبيعة واسطة للارتباط لانها ان اريد نفسها الا غير كانت اما غير محدثة او محدثة
بحركتها ولا سبيل الى الاولين والثالث يرد قول المصنف وقوله وشيء منها لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم
الخ صحيح الى قوله فلم يبق الا ما ذكرناه وانا اقول فيه ايضا لم يبق لان الطبيعة ليست فاعلة لما دونها ولا اخرجت الى الكون بذواتها
فعل فاعلها وليس لها اصل غير مخلوق لتكون كامنة فيه فيكون هو المخرج لها من القوة الى الفعل وان كان مليتوكا توهمه آخرون فلا
يصلح شيء من ذلك مما ذكروه مما ذكروا ان ارادوا غير فعل الفاعل وان ارادوه فهو صالح للواسطة في الارتباط بينه وبين الحادث

لان التمكين مسبوق بالقبول للايجاد منه وهو الرابطة دون القابلية التي هي مهيئة المحدث ومن الفعل لمدد المفعول لانه اثره فالرابطة التمكين بالارتباط بين الفعل اي الايجاد للمدد المفعول لامر شيء وهو مادة المحدث المسماة بالوجود وبين المحدث الى المفعول والقابل اعني الوجود والمهية اي المادة والصورة قال وتارة من جهة اثبات الغايات للطبايع وانها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود ويزول عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل ويبيد هذا البناء ويضيق منهج الارض والسماء ويخرب هذه الدار ويرجع الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين امام الموحدين عليه الصلوة والسلام في خطب نهج البلاغة مشيرا الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية ذكر رجوع الى البداية كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه ومن سكت علم سره ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله في احوال الانسان ورجوعه الوقت فيه على التدريج فلم يزل الموت يبالغ في جسده حتى خالط سمعه فصار بين اهله لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه يردد طرفه في وجوههم يرى حركات السنتهم ولا يسمع رجع كلامهم ثم ازداد الموت التياطا به فقبض بصره كما قبض سمعه وخرجت الروح من جسده فصار جيفة بين اهله قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا ثم حملوه الى مخط في الارض واسلموه فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتى اذا بلغ الكتاب اجله والامر مقاديره والحق اخر الخلق باوله وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه اماد السماء وفطرها وارج الارض وارجفها وقلع الجبال ونسفها ودك بعضها بعضا من هيبة جلاله ومخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم ثم ميزهم لما يريده من مسئلتهم عن خفايا الاعمال وخبايا الافعال وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وانتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وخلدهم في داره حيث لا يظعن النزال ولا تتغير بهم الحال ولا تنوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار ولا تشخصهم الاسفار واما اهل المعصية فانزلهم شر دار وغل الايدي الى الاعناق وقرن النواصي بالاقدام والبسهم سرابيل القطران ومقطعات النيران اقول حيث كان هذا المتن اسلك فيه طريق المزج للاختصار قوله وتارة يكون استدلالنا على حدوث الاجسام الزمانيا على ما يذهب اليه ونحن نقول ان الاستدلال من جهة المبادي بالتجدد والتغير فهو جار في كل ما سوى الله سبحانه وان كان اكثرهم لا يجد للمجردات تجددا وتغيرا لضعف بصيرته ولئن استشهد على حاله وحالها بتاويل قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب لما اخطات الصواب عند اولي الالباب من جهة اثبات الغايات للطبايع يكون استدلالنا قائما على حدوث الكل اما الاجسام فحيث كانت ظاهرة الطبايع قال بها المص وامثاله واما المجردات فلقوله قول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الخ فانك تجد ان كل ما يوجد في الماديات يوجد في المجردات اذ لا نعني بتجردها انها لا مادة لها كما توهموه بل كل ما في الماديات فانما هو اثر ما في المجردات اذ هي خزائن الماديات وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولا يقال ان هذا ما استدللتم به من ان فاقد الشيء ليس فاقدا له في ذاته لانا قد بينا فساد هذا القول وانما هو ليس فاقدا له في ملكه والمادة في ذاته فيلزم التركيب والتكثير في ذاته تعالى اذا اخرجه لوصمة الولادة تعالى الله عن ذلك وان كان نحو اشرف كما توهمته العقول البائرة والاراء الكاسدة بخلاف الخلق بنسبة بعضه الى بعض فانه تعالى جعل الاعلى خزائن للاسفل ولا ينزل الى الاسفل الذي هو العبودية المذكورة في حديث الصادق عليه السلام الا ما خرج من الاعلى الذي هو الربوبية فالعبودية المسببات والمعلولات والاظلة والاعراض والاشعة والاثار وما اشبه ذلك والربوبية كالاسباب والعلل وذوي الاظلة والمعروضات والنيرات والمؤثرات وما اشبه ذلك والحاصل المراد من دليله انها تعود الى ما منه بدئت كما بدئت اول مرة اي بالتدريج والتغير الذي هو دليل الحدوث وانها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتية لانها انما اهبطت من ابراج اعلاها الى حضيض مراكزها الا لتستكمل بمعانيها ومعاليها واعمالها لما لم تصل اليه قبل الهبوط كما قال ابن سينا في الروح ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاروع هبوطها ان كان ضربة لازب لتكون

ما استعدّ بها وتهيّئ وتكون عالمة بكلّ خفيّة في العالمين فخرجها الى ربيع المستلزمة للنقل والتغيّر والتبدّل في الكسر والصنوع المبين بحدود ثمّ
كالا ولو كانت الجوهرية تهتدي وترقى في ذاتها باطوار قابليّاتها في درجاتها ونزولها باطوار قابليّاتها في دركات تعاقبها وبعدها ان تبتدئ
باقتضاء ميولاتها الذاتيّة عليها بهذا الوجود في اطوارها الى وجود آخر فهي ابدا تلبس وتخلع وتلبس وينزل عنها بهذا الكون وتلبس
كونا آخر فتخرج من كون الى كون لا من كون الى مكان هذا في الذوات واما في الهيئات بل والذوات فقد تخرج من كون الى مكان وينقطع
الحرث والنسل الدنيا وبين لا مطاوب ذلك في المنتقلين عنها الى دار اخرى وينهدم هذا البناء ليصاغ صيغة لا تحتمل الفساد وانما
هدم البناء ليصاغ الصيغة الكاملة ويصعق من في الارض ومن في السماء عند التخلّص والانتقال ويخرب هذه الدار عند المنتقلين
عنها بالانتقال ويرجع الامر عند المنتقلين في الظاهر فلا امر ولا نهي ولا ولاية ولا عزّ ولا انتصار ولا شيء من احوال اهل الدنيا
لاحد منهم بل يرجع امر كل شيء بحسب الظاهر الى الواحد القهّار مالك يوم الدين ويكون في الظاهر كما هو في نفس الامر كلّه لله في الاولى والاخرة
وفي الدنيا والاخرة على حدّ سواء ولكنّ اكثر الناس لا يعلمون ويوم تقوم الساعة تظهر الحقائق ولا يخفى شيء على احد قال
امير المؤمنين وامام الموحّدين عليه الصلوة والسلام في خطب نهج البلاغة مشيرا الى زوال الدنيا وبطلان هذه البنية وزوالها
عن تركيبه الذي يناسب دار التكليف من عدم الثبات من شوبه بالمحن والآفات من جهة اثبات الغاية وانّ الحادث غاية التغيّر
والتبدّل الذي هو لازم لحدوثه والانتقال والرجوع الى البداية اي الى محاذي البداية ومقابلها في سائر دورتها فيكون الخروج
من البداية قوسا نزوليا والرجوع اليها اي الى محاذيها قوسا صعوديا يحصل منهما شبه دائرة حتى مرّ سرّ الحادث في بدئه وعوده وليس
معنى الرجوع القهقرى والّا لعدمت اكوان الاشياء فلو رجعت المضغة الى العلقة والعلقة الى النطفة والنطفة الى الكيموس والكيموس
الى الكيلوس والكيلوس الى الطعام والطعام الى الشجر والشجر الى التراب والتراب الى الماء والماء الى الفصل عدمت الاشياء ولكنّها تعود
في قوس الصعود درجة في العود الّا بما ظهر من صدورها في البدء هذا كلام المصنّف واوّل ما نقله من خطبة امير المؤمنين عليه السلام قوله
عليه السلام كلّ شيء خاضع له اي ذليل حقير بحيث تلاشى في نفسه اذا نظر اليه عن خالقه وكبريائه وشيء هنا اعمّ العامّ فان كان الخاص مقاما
في قوله انّ عليّا عليه السلام امام الموحّدين فليحكم بكون العقل متغيّرا حادثا كسائر الاجسام الّا انّه استدلّ بهذه الفقرة على تغيّرها
وانفعالها الدالّ على حدوثها والعقل شيء من جملة الاشياء أليس هو خاضعا لله وكلّ شيء قائم به اي كلّ شيء قائم بامر الله تعالى الفعلي
قيام صدور وبامر الله المفعولي قيام تحقّق وقوله عليه السلام قائم به على المجاز اذا اريد بالقيام بالله وعلى الحقيقة اذا اريد
بالقيام بامر الله غنى كلّ فقير هو ما سوى الله فكلّ ما سواه مفتقر اليه سواء كان من المفاهيم الغير المجعولة بزعمهم المسمّاة
بالاعيان الثابتة عندهم ام الصور العلميّة الغير المجعولة بزعم آخرين المتعلّقة بذاته تعلّق الظلّ بالشاخص على الاتّحاد والنفي
فعلى الذي هو ناقص اولا فانّ كلّ ما يعلم تعالى انّه غيره فهو مخلوق محتاج اليه في تكوينه وبقائه وعزّ كلّ ذليل انّ العزّة لله جميعا
وقد يلبس من يشاء من شعاع عزّته الحادثة ما يشاء من خلع العزّ فهم بعزّته يعتزّون وقوّة كلّ ضعيف انّ القوّة لله جميعا وقد يهب
من يشاء من شعاع قوّة امره ما يشاء ومفزع كلّ ملهوف اي يفزع كلّ مظلوم مستغيث من تكلّم سمع نطقه يعني باذنه الواعية
ومن سكت علم سرّه يعلم من خلق ومن عاش فعليه رزقه ومن مات كتب من الاعداد بكسر الهمزة من المحتوم وامّا المشروط فموقوف على
شرطه او ما يقوم مقامه من شفاعة او تفضّل او عمل صالح منه او من غيره ومن مات فاليه منقلبه اي يرجع الى امره وحكمه عزّ وجلّ
وبهذه الفقرة استشهد المصنّف ويجوز بما قبلها ايضا قال المصنّف ثمّ ساق امير المؤمنين عليه السلام الى قوله في احوال الانسان
وتقلّبه في درجات عوده من كسر وصوغ والاشارة الى كسره ولوج الموت فيه على التدريج ليبيّن للجاهلين وينبّه الغافلين قال عليه السلام
فلم يزل الموت يبالغ في الولوج في جسده حتّى خالط سمعه لانّ السمع اوّل ما يتحقّق به ظهور الموت فيه كما كان السمع علامة النموّ
عند تعطّيه لانّه اقوى الحواسّ فصار بين اهله لا ينطق بلسانه لانفصال الروح منه بعد السمع ولا يسمع بسمعه لخروج الروح

لكن

من سمعه يرتد وطرفه في جوفهم اي يقلبه بتكرار ليدلك كلامهم ليكون تداخل الطاسم على خرجه من سمع الروح انشاء مقدّر حركا
السنتهم ولا يسمع كلامهم ثم ازداد الموت انبساطا اذ هو عدم الحيوة ظاهرا وهو امر وجودي خلقه الله في الطرف الآخر مقابل الطرف
الحيوة كما قال عز من قائل الذي خلق الموت والحيوة ومن قال بانه عدمي اعتذر بانه نقل كذبه الله في كتابه واجمع المسلمون انه اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار يؤتى بالموت ويصوّر في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وكونه بصورة كبش كناية
عن ذلته وحقارته وكونه املح لتعلقه بالمؤمنين الذين يكون لهم نورا وتخليصا من الظلمة يخرجهم من الظلمات الى النور وتعلقه
بالمنافقين الذين يكون لهم ظلمة واخراجا من النور يخرجونهم من النور الى الظلمات واللون الاملح هو ما تركب من بياض وسواد
ممتزجين فتقبض بصره كما قبض سمعه فصار لا يبصر لتقبض روح الابصار بكسر الهمزة وخرجت الروح من جسده لان نور
البصر اخر ما تتعلق به الروح كما انه اول ما يعرض له كما في النوم وبصره الباقي الى اخر الروح بصر الحس المشترك فانه يدلك به
اهله ويدلك به الملائكة فصار جيفة بين اهله بعد خروج روحه من جسده قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه الا
الانس الذي يتقربون منه بواسطته هو الروح لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا اذا احسا بانه ثم حملوه الى المخط في الارض وهو
ما خط له فيها من قبره ولحده بالخاء المعجمة ويجوز بالمهملة واسلموه فيه الى عمله بان خلوا بينه وبين عمله كناية عن تركه وحده و
انصرافهم عنه وانقطعوا عن زورته واشتغلوا عنه باعمالهم الدنياوية حتى اذا بلغ الكتاب اجله بان انتهت المدة المكتوبة
للدنيا والامر مقاديره اي بلغ امر الله وحكمه في خلقه ما قدره سبحانه من مدة دار التكليف وما يترتب عليه والحق اخر الخلق باوله
بالموت ونفخة الصعق حتى صعق من في الارض ومن في السموات وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه اي جاء من امر الله ما اراد من
العباد واقامة الحساب اماد السماء وفطرها اي موجها وكفأها باهلها وحركها بسرعة وفطرها اي شقها كناية عن كشطها
ونسفها وارج الارض وارجفها بتخفيف الراء وتشديد الجيم اي دق بعضها ببعض وزلزلها وقلع الجبال ونسفها اي بعلها
ودك بعضها بعضا من هيبة جلاله اي دق بعضها بعضا وخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم اي اخرج
في الارض من الحيوانات من الصامت والناطق وذلك بان يامر بحار تحت العرش اسمه صار اخذ كالمنى الذي فيمطر على الارض
حتى يكون وجه الارض كله بحرا فيأمر الرياح فتضرب الامواج وتجمع لحوم كل شخص في قبره مستديرة على هيئة صورته في
الدنيا وتنبت اللحوم كما تنبت الكمأة فاذا تمت البنية امر اسرافيل فنفخ في الصور فتطاير الارواح كل روح تتالف في اماكنها
الستة في ثقبتها التي لاسرافيل اذ نفخ النفخة الاولى نفخة الصعق انجذبت كل روح الى ثقبتها من الصور وفيها ستة اماكن فتلقى
مثالها في الاول وهباءها في الثاني وطبيعتها في الثالث ونفسها في الرابع وروحها في الخامس وعقلها في السادس فاذا
نفخ النفخة الثانية انجذب العقل الى الروح وهما الى النفس وهي الى الطبيعة وهي الى الهباء والجميع الى المثال وطار الى قبره
وولج في جسده فانشق القبر فاذا هم قيام ينظرون وهو معنى قوله عليه السلام فجددهم بعد اخلاقهم بكسر الهمزة وجمعهم بعد
تفريقهم بان تخرج جهنم فتحيط بالخلائق فتتضايق عليهم حتى يجتمعوا ويركب بعضهم على بعض ثم ميزهم لما يريده من مسائلتهم
عن الاعمال وخبايا الافعال على الصراط وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وان كان لاعمالهم فان نجاتهم في الحقيقة بفضله ورحمته
ونعمته اذ كل منه ابتداء ولكن من عظيم نعمه عنده انعامه ان نسب فضله عليهم باعمالهم وهو فضل على فضل ونعمة على نعمة كما قال
عليه السلام وجعلها امتن به على عبادنا كفاء لتاديته حقه وهؤلاء اصحاب فضله ورحمته وانتقم من هؤلاء بقدر اعمالهم ولا يظلم
ربك احدا وهؤلاء اصحاب عدله ونقمته واما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وفيهم من ابواب رحمته ورضوانه محمد واهل بيته
الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين وليس ثواب فوق هذا وخلدهم في داره وهي دار رضا الجنة حيث لا يظعن النزال بل هم
خالدون فيها ابدا بلا انقطاع ان هذا لرزقنا ما له من نفاد عطاء غير مجذوذ ولا تتغير بهم الحال الى ما هو ادنى واقل بل هم دائما

في زيادة القرب والرضوان والعطايا والنعم والشباب والقوة والسرور وهم فيه وما اشبهها في ترقٍّ لا ينتهي الى غاية ولا تهولهم الافزاع فلا ترد عليهم شيء يفزعون منه وانما يرد عليهم ما به يفرحون ويستبشرون ولا تنالهم الاسقام لانهم في غاية اعتدال الامزجة من غير ان يشوبها شيء من الاعراض والغرائب وكذلك ارضهم وهواؤها وماؤهم وطعامهم ورزقهم لا تتغير منهم حال الا الى اعتدال من اين تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار لانهم تركوها بجميع اسبابها في هذه الدار ولا تشخص ابصارهم الا بعد خوف يرد عليهم او حزن يصل اليهم واما اهل المعصية فانزلهم شر دار وهي دار سخطه وغضبه جزاء وفاقا لاعمالهم فحين لبسوها كانوا فيها ارسوا تعاسيخربهم وصفهم وغل الايدي الى الاعناق حيث عزلها الحق عز وجل عن كثير من ملكه وقرن النواصي بالاقدام عند تذنيهم في دركات الجحيم والبسهم سرابيل القطران اي ثيابا من القطران وهو ما يتخذ من حمل العرعر يطلى به الابل الجربى ونحو به المستكبرون عن عبادة الله انما تركهم بسواده ونتن رائحته وحرارته وسرعة اشتعال النار فيه ومقطعات النيران وهي ثياب من نار استجيرا بالله من سخط الله والنار واعلم ان المصنف يريد بقوله السابق وتارة من جهة اثبات الغايات ان الاشياء بجميع انواعها توجه بمقتضى طبائعها الى غاية الغايات يعني به الواجب تعالى وبين مراده كما نقل عنه في رسالة الحشر قال ان الله لم يخلق شيئا الا لغاية والا لكان فعله عبثا وقد ثبت بالبرهان ان الغاية في فعله تعالى هي ذاته وذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادئ ولا شك ان غاية الشيء ماله بالذات ان يتصل اليه وينتهي به الا ان يعوقه عائق وكل ما لا يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه الا بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة وقد فرض انه غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلة الغريزية طالبة له متحركة اليه حركة معنوية مشتاقة الى لقائه بالوصول وهذه الحركة والرغبة لكونها مركوزة من الله في ذاتها يجب ان لا تكون عبثا ولا معطلا فلا محالة كانت متحققة في غالب الامر بلا عائق كاسر يقسر على الطبع كما ثبت في مقامه لا يكون دائميا ولا اكثريا فيزول لا محالة ولو وجد زمانا طويلا فيعود بحكم الطبيعة ومن هنا يعلم ان كل طبيعة نوعية تؤدي يوما الى غايتها الاصلية وغاية الشيء اشرف من الشيء ذي الغاية وغاية الجوهر الكل جوهرية منه واقوى وجودا في ذاتها وننقل الكلام في ذلك الى نفس تلك الغاية وتوجهها الذاتي الى غاية الغاية وهكذا تنتهي الى غاية لا غاية وراءها وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات وماوى اشواق الاعزة المشتاقين ومرجع الحاجات انتهى كلامه المنقول اقول قوله وقد ثبت بالبرهان ان الغاية في فعله هي ذاته نعم فيه ان الغاية لاجلها الفعل قد تكون متاخرة عن الفعل ويكون الفعل علة لوجودها وذلك كاكثر الغايات التي تميل الطباع لطلبها متكملة بها او انها لان ميلها الذاتي انما يكون لافتقارها الى الاستكمال بالاستمداد من الغاية وقد تكون سابقة على الفعل الذي هو الحركة الذاتية الا ان شرط ميل الطبيعة اليها ان تكون الغاية مشتملة على المدد الذي به استكمالها ولا يجوز ان يكون الواجب الحق عز وجل واحدا منهما اما الاول فلانه تعالى الاول قبل كل شيء واما الثاني فلان المدد الذي يستكمل به الممكن يجب ان يكون ممكنا لانه بالوصول اليه يكون جزء ماهيته بعد كسره وعنده وصوغه منه كما اشرنا الى ذلك مرارا ولا يجوز ان يكون الواجب الحق سبحانه محلا للممكن ولا ان يستمد الممكن من القديم ولا ان يترقى الممكن عن الامكان او يبقى بدون مدد يصل اليه ويتقوم به وهذا مما لا اشكال فيه عند الجهال فضلا عن العلماء اما عند العوام فلا تتبادر اذهانهم وعقولهم لفطرتهم الطبعانية الا على هذا واما عند العلماء فمما لا خلاف فيه من ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا كما قال سيدنا الرضا عليه السلام وكما قال جده الصادق صلوات الله عليه كما ذكرناه مرارا من قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية الخ والمصنف ممن يقول بان آيات الحق في الآفاق وفي انفس الخلق كما قال تعالى ونحن لما نظرنا في الآفاق راينا القطعة السراج التي هي مثل المخلوقات تطلب اثرها وانها فانية في طلبها الاستمداد من السراج وليست غايتها التي تنتهي اليه وتقف في سيرها الحثيث اليها ذات النار وانما تنتهي الى غايتها التي ليست لها غاية تأوي اليها الاشعة المرئية من السراج فانها انما استمد وجودها وقوامها منها والشعلة نفسها استمدت مادتها من فعل النار ومسها ولصورتها من الدهن الذي احاله مس فعل النار

تعالى

دخانا لم ينفعل ذلك الدخان بالاستضاءة عن فعل النار فكانت غاية الاشعة التي ليس وراءها لها غاية هي الشعلة المرئية الشعلة
ليس لها غاية الا الدهن وفعل النار ولا يرجع شيء من الاشعة ولا من الشعلة الى ذات النار ابدا مع شدة سير كل منهما الى غايته فكما
لا تتجاوز الاشعة الشعلة ابدا ولا تستغني عنها او وجهها اليها خاصة كذلك الشعلة لا تتجاوز الدهن وفعل النار وهو قول
سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله الخ وقد ذكر ابو علي بن سينا معنى ما ذكرنا في
الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها الا ترى ان اقوى النار
طفشا يفصلها النار هواء والكائنة دخانا فهي واصرح من هذا واصح قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فانها لا تعمى
فيها الاولى الابصار ولكنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولله در القائل فهب ان نور الصبح ليل ايعمى
الناظرون عن الضياء وقوله كالمدد مبدء المبادئ اقول عليه هل ان ترد بذلك الحوادث منهما ام بفعله صدرا من شيء فان قلت من
ذاته ظهرت فهو اذا بل تجلى عن ذلك ثم انه قبل ظهورها له حال غير بعد ظهورها وتختلف الاحوال تحادو ان قلت صدر بفعله
لا من شيء بل اخترعها لا من شيء قلت هذا هو الحق المبين لكنها ان برزت من بفعله يعني انها كانت كامنة فيه فيجب ان تعود الى كونها ذ
بط وان قلت بفعله كونها لا من شيء فهو حق وكل شيء يعود الى مبدئه ولا مكان لا يتناهى لانه محل مشيته وفعله الذي لا يتناهى
فالحوادث ابدا تتجدد بدئها صاعدة او سافلة بتجدد المدد الذي به قوامها فالمعلول لا يعود الى الفعل وانما يعود الى اثر الفعل
الذي هو اصله وقوله وكل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه اليه الا بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة ليس بصحيح
بل يكون غاية على الحقيقة بل لا يكون غاية الممكن الا بالممكن فان العطشان يكون غاية الماء ولهذا يسكن بعد الري ولو لم يكن
غاية على الحقيقة لما سكن في حال والطبيعة انما تطلب تكميلها وسد فاقتها ولا يكون الا بمثلها وان كان المدد لا يكون الا بفعل
الفاعل الا ان الفاعل ليس مطلوبا الا بالعرض وهو سر رفع ايدي السائلين الى الجهة العلو لانها جهة مطالبهم وفي السماء رزقكم وما توعدون
اما سمعت قول علي عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله بل ولا فعله ليس مطلوبا الا بالعرض فاذا كان ميل الطبيعة ليس الا الاستكمال الا ان الاستكمال
ليس الا بالمدد والمدد لا يكون الا من الممكن والممكن لا يكون الا في مثله او في نفسه كالفعل وجب ان تكون غاية الممكن ممكنة ولو قال قائل
ان كمال الاستكمال البقاء في فناء الباقي عز وجل قيل له على اي فرض واي احتمال واي اعتبار لا يمكن فناء الممكن الا في الممكن سواء كان
في الوجود ام في الوجدان بالذات ام بالاعمال بالجنان ام بالاركان ام باللسان ولله در الشاعر اذا انت ما تدري ولا انت بالذي
تطيع الذي يدري هلكت ولا تدري واعجب من هذا بانك ما تدري وانك ما تدري بانك ما تدري وقوله تنبه بما ذكرنا ان جميع الممكنات
بحسب الجبلة الغريزية طالبة له الى قوله شتاقا الى لقائه ان اراد به اللقاء الحقيقي بان تلتقي الذاتان او تريد الطبيعة ذلك فهو باطل لان
الطبيعة ما تغلط ولو ارادت ما ليس لها فيه مطلب بوجه ما غلطت وانما تطلب ما تستغني به عند ميلها لان ميل الطبيعة انما هو للملائم
وان اراد اللقاء المجازي الذي هو للثواب والقرب الى الرقي في معارج مراتب الامكان العالية فهو ما قلنا وقوله تركز من الله في ذاتها
ان اراد به من ذات الله اي هذا الميل والرغبة شيء خرج من ذات الله وذكره في ذاتها فاسوء حالا وان اراد انه شيء ممكن اخرجه من الامكان
فايجابها الى مبدئه من الامكان وقوله وغاية الشيء اشرف من الشيء ليس على عمومه بل قد تكون الطبيعة طالبة لتكميل صفة من صفاتها
او لدفع الم كطلب الطعام والشراب لدفع الم الجوع والعطش وتكون الطبيعة طالبة لذلك وليس باشرف من ذاتها وان كان باعثا لميلها
الذاتي كما اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله ان الله خلق ابن ادم اجوف الطعام والشراب ضروريا له وهي والضرورة له ذاتيا له
فالميل من الطبيعة لها ذاتي وقد تكون الغاية اشرف وبالجملة فالغاية على المجاز لا باس باطلاقها عليه تعالى واما على مراده من الغاية سوى
اراد معنى ما انتهى اليه الاشواق على الاطلاق ام لا بل الادراك المطالب فلا يصلح في حق الحق عز وجل الا بارادة المقامات والعلامات التي لا تعطيل
لها في كل مكان وهي على ما حققنا مرارا في شرحنا هذا وفي غيره اسم للفاعل كالقائم اسم لفاعل القيام فافهم يا طالب اليقين النور المبين

**قال** اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لأنه ذو نعمائل وجهها غير عديدة وهو لكل وجهة هو موليها لكن بعضها انور واشرف واحكم واشد ابانة
واوثقها واشرفها اليه والى صفاته وافعاله هو الذي لا يكون الوسط في لبوثها غيره فيكون الطريق من البعيد الى البعيد لأنه الرقيب على
كل شيء وهذه سبيل جميع الأنبياء والصديقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلي ادعو الى الله انا ومن اتبعني انه لفي الصحف الاولى
صحف ابرهيم وموسى **اقول** ان السالكين لهذه الاودية كثيرا ما يقولون بان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق وهذه العبارة حق
ظاهرها ومدلول لفظها في الجملة صحيح واما من جهة ما ارادوا منها فاكثرهم يريدون منها معنى ليس بصحيح لأنهم يريدون ان سالك كل ملة ونحلة
ورأي مسلما او مشركا او دهريا او غير ذلك موحدون مقبول منهم ذلك عند الله وربما قاس بعضهم ذلك على قول الثنوية
وان الثنوية لم تزعم ان الله ذو ثانيين لانهما الهان وتصوروا ان عدمهما نقصا لم يكونا له وربما استشهد لهذا المعنى بقوله تعالى ولكل وجهة
هو موليها كما ذكر المصنف ويريدون ان الله تعالى هو الذي ساقهم اليه ورضي بها منهم والحاصل ان الآراء كثيرة حتى ان منهم من زعم انه تعالى هو
الذي ساقهم اليها ورضي بها منهم فاذا وحدوه فعلوا ما اراد منهم ويثيبهم عليه واذا اشركوا به فعلوا ما اراده منهم ويعاقبهم عليه وان
عكس الثواب والعقاب فعاقب الموحدين واثاب المشركين حسن منه ذلك ومثاله وبالجملة الآراء كثيرة والحق واحد لا يتكثر ولا يوجد الا عند
اهل النبوة ومنهم من يحكمون بكفر اهل الآراء غيرها كان منهم مع انهم قائلون بمدلول هذه الآية بمدلول ذلك الكلام على معنى خاص وهو ان
الله سبحانه حق وهو يقول الحق ويهدي الى صراط مستقيم فمن جاهد من بصيرته وقصر نظره على ما دل عليه كلام الله وعليه السلام فان الله يهديه
الى قصد السبيل وقد الزم على نفسه اسلم الطاعة قال عز من قائل وعلى الله قصد السبيل ومن اخذ عن غيرهم او عن نفسه من دون سبيل معرفتهم
فان الله سبحانه يوليه طريقه التي تولى فمن عرف الله بسبيل معرفتهم صلى الله عليهم ولاه الله وجهته من اتباعهم يوصل الى معرفة الله الحقة المؤدية
ومن طلب معرفة الله من غير سبيل معرفتهم باي نحو كان ولاه الله ما تولى فالطرق الى الله سبحانه بعدد انفاس الخلائق وكل منها له وجهة والله
الفاعل بمقتضى القوابل المختلفة هو موليها فوجهة توصل الى معرفة الله التي بها امر ورضي بها وهي وجهة سبيل معرفتهم ع خاصة ووجهة
توصل الى الشرك بالله والكفر بالله وهي كل وجهة غير وجهة سبيل معرفتهم ع فافهم هذا الكلام المكرر المردد وقوله لكن بعضها انور واشرف
واحكم بعد قوله لأنه تعالى ذو فضائل وجهها عديدة يريد به انه ذو فضائل من تجلياته على القوابل وجهها من عموم قدرته وعلمه وسعة رحمته وجوده
وكرمه لا تنحصر تجلياته نظهر تجلياته على كل مظهر وتعرفه لكل شيء بما ظهر فيه له وكلها طرق موصلة اليه من حيث طلب واحب لأنه تجلى على
الحقائق بحبها فضائله الا انها متفاوتة بتفاوت المظاهر فبعضها انور واشرف واحكم اي اضبط طريقا واسلم لا كما يأتي وهي طريقة
الانبياء ع وكان من تلك الطرق التي هو موليها طرق العوام وطرق اهل الضلال وكلها يصدق عليها انها طرق معرفة الله وانه تعالى ولاهم
اياها وامثال هذه الطريقة كالمصنف واتباعه يقبلون باولئك ما اخطأوا فيه للآية الشريفة والله ورسوله واهل بيته يلعنونهم كما قال تعالى غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا وانما نسبت هذا المعنى الاخير الى المصنف واتباعه وان كانوا لم يقولوا به لأنهم يرتضون القائلين به ويثنون عليهم ويستدلون
بادلتهم ويصوبون آرائهم ويأولون ما اعوج من آرائهم منهم ومعهم ولا تعجب من كلامي فان المصنف لما قال في الميتة التي في الفصوص في فص حكمة
علوية في كلمة موسوية في ذكر امرأة فرعون فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا
وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا
من الآثام والاسلام يجب ما قبله وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء الا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
فلو كان فرعون ممن يأس ما بادر الى الايمان فكان موسى كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله
نفعهما به وان كانا ما شعرا بانه النبي كما امالي الدرك الاسفل فقال المصنف وهذا كلام شنيع منه وائمة التحقيق هم هذا وهم يقرأون قوله تعالى وليست
التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار ويقرأون في حق فرعون قوله تعالى فاخذناه
وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ويوم القيمة لا ينصرون واتبعناهم في هذه الدنيا

لعنة

لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين وقال تعالى فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا
الآية وأجمع المسلمون على أن فرعون مات كافرا فالقرآن المبين والإجماع المحقق العام من المسلمين فلا يرد ما عنه كلام محيي الدين وقوله واشد
البراهين إلى قوله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره يريد أن البرهان ما يكون فيه الوسط هو المعلوم وإنما يؤتى به ليتوصل به إلى الحمل مع
حمله عليه على الأصغر بعد صحة حمله أي الوسط على الأصغر وهم بعد أن قالوا إن أهل الشهود برهانهم لمي على إثبات الصانع من قوله أولم
يكف بربك أنه على كل شيء شهيد قالوا وهو استدلال الحق ويكون هذا الاستدلال باللمي أشرف وهو منهاج العلماء لأنهم يريدون الاستدلال على الحق
تعالى وهو علة العلل وما سواه معلول فكيف يكون استدلالهم عليه لميا بل يكون إنيا فقالوا مرادنا أن شيئا موجودا متحققا في الخارج
يدل على أن بعض أفراد الموجود المطلق واجب فتحقق الموجود المطلق حالة أولى للمطلق وكون بعض أفراده واجبا حالة ثانية للمطلق
معلولة للحالة الأولى لتوقف ثبوتها عليها فالمستدل بها على الحالة الثانية كما نقل عن علي بن سينا في الإشارات أقول وهذا يعني
لا حقيقي لأن الحقيقي أن استدلالهم إني لا لمي وأن الاستدلال بالآية عند أهل الشهود ليس بهذا النمط لأن استدلالهم بدليل الحكمة
وهذه الطريقة يذكرونها برهانا اصطلاحيا مترتبا على مقدمتين صغرى الأصغر فيها هو الموضوع وهو المستدل عليه وكبرى الأكبر
فيها هو المحمول المحكوم به على المستدل وهو لازم الدليل ونتيجة وهذا البرهان الاصطلاحي هو من دليل المجادلة بالتي هي
أحسن وليس في الحقيقة الدلالة لمعرفة الله عز وجل الحقيقية وإنما يفيد معرفة العوام وأصحاب الكلام لأنه محط الشبه والإشكالات
لابتنائه على القضايا التي كلها أو جلها مبنية على المفاهيم المستنبطة من الألفاظ بالدلالة التي يعرفها العوام واللغة لما عقول
يتبعون معنى ومطلوبهم بالاستدلال ودليل المستحسن فكيف يعرف بهما الواحد الحق تعالى ولهذا تراهم مختلفين ولا يزالون مختلفين
منغمسين في الشبه إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وإنما الاستدلال بالآية للعارفين بالله من كل شيعة أمير المؤمنين عليه السلام وهم
الخصيصون من الشيعة وهم الرابع وهو أنمط الاستدلال بالآية إلا أن مقصودهم غير مقصود أئمة الحق عليهم السلام بخلاف شيعتهم وهو سر قوله
نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا ولهذا ترى غيرهم يعرفون كيفية الاستدلال بالآية الشريفة ويقول أحدهم هو أنا
بلا أنا فإذا كان يعرف الاستدلال ويقول نعم حصل له من الاستدلال أنا الله بلا أنا لم يعرف المستدل عليه لأنه لا يعرف إلا بسبيل
معرفتهم ع وأما الخصيصون من الشيعة فاستدلالهم على طريق استدلال أئمتهم ع والإشارة إلى نوع ذلك يعرف من قول إمامهم الصادق
عليه السلام في قوله أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد قال يعني في غيبتك وفي حضرتك ه والمعنى أن العارف ينظر إلى المؤثر في الأثر وإلى
المسبب في السبب وإلى المحرك في الحركة فإذا غبت ثم تغيب بسبب اشتغالك ونظرك إلى الدنيا وأهلها أو تشتغل نظر عقلك وفكرك
بشيء من المعاني أو الصور وكل شيء يقع عليه نظر بصرك أو بصيرتك من عقل أو وهم أو خيال أو فكر فإنه أثر فعله ودليل وجوده فهو في غيبتك
حاضر عند كل مشعر من مشاعرك بأفعاله وآثار أفعاله فإذا حضرت بنظرك في آثار صنعه فإنك ترى من الآثار ما كنت تراه في غيبتك
بلا فرق في نفس الأمر إلا أنك في الغيبة تشتغل نظرك إلى الطعام لا تعرف منه إلا المصنوع وفي الحضور تشتغل نظرك إلى الطعام لا تعرف
منه إلا المصنوع وقلبك ذاكر صانعه تعالى وفي الغيبة لم يكن قلبك ذاكرا صانعه تعالى وهو عز وجل موجود في الحالين لأنك في حال الغيبة
تجد أشياء وفي حال الحضور تجد أشياء ووجود الحالين قائمة بأمره تعالى قيام صدور وتحقق فما غاب عنك من حضرتك آثار أفعاله وما احتجب
عنك من أوجدك نفسك وغيرك وهذا نوع برهان العارفين من الأنبياء والمرسلين والخصيصين من أتباعهم لا أن برهانهم بترتيب صغرى
وكبرى حتى إذا أرادوا معرفته سبحانه نفوا مقدمتين فقالوا مثلا ما يتوهم المصنف عليهم الوجود هو الله والله هو الحق سبحانه وبالعكس مثل
الله هو الموجود والموجود هو الحق والمعنى واحد وكما يتوهم كما تشعر عبارته في قوله لأنه البرهان على كل شيء فيقول حقيقة كل شيء هو الوجود
والوجود هو الله فيكون الطريق إلى البغية أي المطلوب من البغية يعني أن الطريق إليه منه وهذه عبارة الصوفية أصحاب الدعاوي وأما الأنبياء
عليهم السلام أصحاب الحقائق فهم ينظرون إلى آثار صنعه بنحو ما علمهم من النظر فيرون من الآثار الدلالات التي تعرفهم بها في آثار صنعه في الآفاق وفي

الأنفس

الأنفس كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق قال تعالى أنه أظهر ما في الآفاق وفي الأنفس من الأنفس فقال تعالى
أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد فإذا نظروا إلى شيء لم ينظروا إليه إلا كنظرك إلى زجاجة المرآة حين تنظر وجهك فيها فإنك غير ناظر
إلى الزجاجة حينئذ وإنما أنت ناظر صورتك وإن كنت تراها بالعرض فحين أمرهم تعالى بالنظر فقال قل انظروا ماذا في السموات والأرض قال
ويتفكرون في خلق السموات والأرض وقال أولم يتفكروا في أنفسهم إلى غير ذلك نظروا إليه فيها والمنظور إليه فيها ما تعرف به لهم مما
وصف به نفسه من معاني القوى في موادها التي هي صفة الفهم والله وهو ظل أثر فعله أعني شبح هيكل التوحيد فينظرون إلى آياته في الآثار
كما روي عن سيد الشهداء عليه السلام في ملحقات دعاء عرفة قال إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار فارجعني إليها بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار
حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها مصون السر عن النظر إليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شيء قدير وبهذا الكلام
إن صح أنه قاله فذاك وإلا فمعنا منهم لأنه صحيح وقد ذكر ابن عباس وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله فأمعنا أنه قال لما يوجد شيء من الحق
عند أحد من الخلق إلا بتعليمي وتعليم علي بن أبي طالب عليه السلام الحديث وهو طويل فنظر الأنبياء والمرسلين والأوصياء الصديقين عليهم سلام
الله أجمعين في استدلالهم بالعيان والوجدان لا بالمقدمات والبرهان المبني على المقدمات الجدليات والمفاهيم التخيليات والقياسات الوهميات
التي تقدروها بعقولهم وقد ردوا بها عظمة الله وقدرته كما قال الصادق عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء رواه الشيخ في المصباح قال
روحي فداه صلوات الله عليه تباركت تقدست يا إلهي ولم تبد هيئته يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض آياتك ربا يا إلهي فمن ثم لم يعرفوك
الدعاء والحاصل أن كان المصنف في قوله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره هذا هو اعتقاده ومعرفته بأن طريق الأنبياء والأوصياء
إلى معرفة الله عز وجل إنما هو بالبرهان الصناعي المعروف فهو أجهل الجاهلين وإن كان مراده أن معرفتهم عليهم السلام لله إنما هي بالله من الله إلى
الله على جهة العيان والوجدان وإنما قال لا يكون الوسط غيره لأنه يريد أنه القطب الذي تدور عليه الأفكار والأنظار والأشواق و
الأذواق وإن كل ما سواه فهو كالأشعة في دورانها على شعلة السراج كما قال السجاد عليه السلام إلهي وقف السائلون ببابك ولاذ
الفقراء بجنابك فهي كالأشعة الواقفة في سؤال الاستمداد بباب النار التي هي الشعلة ولاذت الأشعة تفقدها في طلب الاستغناء
بجناب النار التي هي الشعلة فإن كان مراده هذا المعنى من قوله الوسط فهو معنى صحيح وإن كان لا يستعمل الوسط بهذا المعنى في ذكر
البرهان لأن البرهان الاستدلال والاستدلال إنما يستعمل للفاقد وهذا المعنى ليس برهانا بل هو عيان الوجدان الذي يعتبر به الواجد لا
الفاقد على أن جميع استدلالاته في سائر كتبه إنما هو بالبرهان الصناعي الذي لا ينتفع به القلب الواعي فافهم واستشهاده بقوله تعالى قل هذه
سبيلي أدعو إلى الله أنا ومن اتبعني مخالف للمراد من الآية لأنه لم يستعمل البرهان الصناعي إلا في مقام الاحتجاج على من يحتج عليه
بذلك فإنه ربما يأتي عما يكون من معناه كلام مما إذا رتب عدل على قاعدة أهل المنطق يكون منه شكل قياسي كما كان كلام العرب كله هكذا
والقرآن كذلك وكتابي هذا الذي كتبته شرحا لكتاب المصنف ربما لا يوجد فيه شكل قياسي إلا أن يكون حكاية أو مقابلة لآخر ولا تكلم
من دليل الحكمة أو الموعظة الحسنة والأشكال القياسية كلها من دليل المجادلة بالتي هي أحسن وهو مع استكمال شرائطه ومستنداته لا يؤ
إلى معرفة الله وإنما يفيد إسكات الخصم في بعض المواضع إذا لم يكن الخصم من أهل العيان أما إذا كان منهم فإنه ينفع في إبطال الرد وجه
رد التمسك به أن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبرهيم وموسى لأن قوله الذي أمره الله به هنا هو الذي أمره به في قوله تعالى ادع إلى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ثم إنه تعالى أمره صلى الله عليه وآله بأنهم إذا جادلوك تجادلهم بالتي هي أحسن فإنهم **قال** فهؤلاء هم الذين يستشهدون
به تعالى عليه شهد الله أنه لا إله إلا هو ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله وآثاره واحدا بعد واحد وغير
هؤلاء يتوسلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان بالحركة للجسم والمتكلمين
بالحدوث للمخلوق أو غير ذلك من سائر الدلائل والشواهد ولكن هذا المنهاج أحكم وأشرف وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطريق
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق وإلى هذه الطريقة يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد **أقول** قوله

قوله

فهؤلاء اي الانبياء والصديقون يستشهدون به عليه تعالى فانهم اذا استشهدوا به عليه وجب عليهم المغايرة بين الدليل
المدلول عليه ولو فرضنا مؤمنا للتوحيد انما المنة لله انهم انه هو كما قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون فان اراد انهم
يشهدونه فظهوره بكل شيء على نحو ما في دعاء الصادق عليه السلام يرى بها نور الانوار ولا يسمع فيها الاصوات فهو رسوله من
مراداته كما يقولون ويشاهدون والشاهد والشهادة والشهود وامثال هذه العبارات فاعلم ان هذا المعنى يكون كفرا وايمانا على مراد القائل فمن اعتقد
فان اعتقد ان الوجود المطلق الذي تقاصر لاحقه ببعض افراد الحقيقة وبعض افرادها متفاوتة في الشدة والضعف مشتركة في مطلق
النقص والفقر والاقوى يستمد الاضعف فلا اثر ولا مؤثر الا هو ولا وجود على الحقيقة الا هو فاستدلوا عليه انما استدلوا به فلن
شاهدوا واشاهدوا ان ذاته الحق فهذا الكفر وان اعتقد ان كل شيء دليله وان دليله صفته صفة الدال عليه لا صفة تكشف له بمعنى
انهم اذا نظروا في آثار صفاته ومقاماته وعلاماته ورد ذاته والمشاهدة واللقاء واللقاء والظهور الذي استهلاكات كل ظهور كلها الوجه
الباقي الذي لا يفنى ولا يحول ولا يزول وهو مقاماته وعلاماته وهذا هو الايمان في ذلك قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم وقال ص اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه يدلك على انه لو كان شخص اعرف بنفسه من زيد وزيد يعرف به بحو معرفته للصم مسألة الوجود
كان الشخص اعرف بزيد لكونه اعرف من زيد بنفسه بل الشخص اذا عرف نفسه فانما يعرف بذلك ربه وهي ما وصف نفسه به تعالى العبد فاذا عرف
الشخص وصف الله تعالى لنفسه تعالى عرف ان الشيء انما يعرف بوصفه فاذا عرفه بما وصف نفسه به الله سبحانه عرفه ولا كذلك لو عرفه
بما قالوا فانه ما عرف غيره بل هذا يكون قطعا لما ذكرنا من ان الصورة الانسانية نسخة العالم ونسخة العالم نقش الاسم الاكبر واعلم
ان اكثر قولي في اغلب المواضع اراد كذا وان اراد كذا الغرض باب التأويل لمن يطلب ولئلا يلتبس اذ اكثر الناس لا يقدر على التأويل الا التقليد
والحاصل معنى استشهادهم به عليه عند هؤلاء انه الدليل بذاته على ذاته كما قال عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته وهم يحومون حول
هذه العبارة ونحن نغلطهم في التصديق لا في التصور لانهم يزعمون ان هذه الكلمات لدلالة المدلول عليها الذات الاحدية تعالى المعبود
عن هذا المعنى الذي ارادوه وانما المراد عندنا احد امور كل منها مراد للمعصوم احدها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته والمدلول عليه هو في
هذا الوصف لا الذات البحت الواجب تعالى وثانيها انه دل على معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها من غير حاجة الى دلالة الآثار صنعه وثالثها انه
دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته اذ الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف بذاته ورابعها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته لا بوصف غيرها و
خامسها انه دل على معرفة ذات الحق بذات الخلق وسادسها انه دل على معرفة ذات الحق بمعرفة ذات الحق وثامنها انه دل على معرفة ذات
الخلق بذات الخلق وتاسعها انه دل على معرفة ذات الخلق بتعريف ذات الخلق وعاشرها انه دل على معرفة ذات الخلق بوصف ذات الحق فهذه
عشرة وجوه ليس فيها تكرير ولا تداخل وكلها مرادة وفيها وجوه اخر وليس لجميع ما اشاروا اليه لانه كما قال عبد الحميد بن ابي الحديد كذبوا
ان الذين تطلبوا خارج من قوة البشر ومعنى استشهادهم به عليه عندنا ان الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف به فانك تعرف الطويل بالطول لا
بالعريض ولا بالحمرة وتعرف العريض بالعرض لا بالطول ولا بالحمرة وهكذا ومن هنا قال اعرفوا الله بالله فقالوا ما هو ان الله اجل من ان يعرف
بخلقه بل الخلق يعرفون به وهذا اي تعريفه وتعليمه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وقالوا هذه شهادة الحق للحق بالحق وليس يصح ما قالوا
لان هذه شهادة تعالى للخلق للخلق لان لا اله الا هو نفي واثبات حيث قال المشركون اللات اله والعزى اله وهبل اله والله سبحانه اله فقال
كذبتم في تثليثكم وصدقتم في واحد فعبر عن تكذيبهم بنفي الهية ثلاثة فقال لا اله ثم ما قلتم عبر عن تصديقهم بالاستثناء فقال الله اله اي الله
مما قلتم لا اله واحد بجانبه وهذه احكام الامكان وليس في الوجوب شيء غيره لا في الوجود ولا في الوجدان ولا في الذكر ولا في العلم ليصح بنفيه
عنه تعالى عن ذلك ولهذا قال الرضا عليه السلام في جوابه لعمران الصابي حيث قال له يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه قال الرضا
عليه السلام انما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن
نفسه بتحديد ما علم منها الخ ومعنى قوله يستشهدون بذاته تعالى على صفاته انهم يستدلون بالذات الحق تعالى فدل على ان مراده قبل هذا الكلام

فيه

في دولته يستشهد به برهانا عليه الذات الواجب تعالى البحث كما قلنا عليه ثم تريد هنا الصفة بالذات الزايد وقد اشرنا الى التحقيق في هذه
المسئلة وامثالها انهم ما عرفوا معبودهم وزعموا انه تعالى اقرب اليهم من حبل الوريد بذاته الحق وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل عليه انه هو ولكن بتنزيل صفاته الا اقرب الى ظاهرهم صفتا على افعاله واثاره وقد قلنا ان ذلك انهم يعرفون من يعرف لهم بما تعرف به لهم نفسا
من كبريائه العظيم وهو ما وصف به نفسه لكل واحد من خلقه وذلك الوصف فهو الذي هو حقيقة عبده التي تعرف لهم به ذلك الوصف
الذي هو حقيقة عبد منه تعالى وليس عنده غير ما اعطى لحقيقة عبد منه صفته صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له ولتعريف
هذا القدر يجيء ما قال الرضا عليه السلام واعلم انه لا تكون صفة بغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير محدود والصفات والاسماء كلها تدل على
الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربيع والتثليث والتسديس لان الله تعالى تدرك معرفته بالصفات
والاسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته ويدرك باسمائه ويستدل عليه بخلقه الخ فحقيقة عبده
وصفته المذكور واسمه اذ كل شيء من خلقه اسم له وهو خلقه وهو تعالى لم يتعرف الى احد من خلقه بذاته وانما تعرف لهم باوصافهم التي
هي حقائقهم منه اي من فعله ولا يوجد وصف بغير موصوف تأمل قول الرضا حين قال له عمران الصابي يا سيدي الا تخبرني عن الله تعالى
هل يوحد بحقيقة او يوحد بوصف قال الرضا ان الله المبدئ الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا لا شيء معه فردا لا ثاني معه لا معلوم
ولا مجهول ولا محكم ولا متشابه ولا مذكور ولا منسي ولا شيء يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره ولا من وقت كان ولا الى وقت يكون
ولا بشيء قام ولا الى شيء يقوم ولا الى شيء استند ولا في شيء استكن وذلك كله قبل الخلق اذ لا شيء غيره وما اوقعت عليه من الكل فهي صفات
محدثة وترجمة يفهم بها من فهم الحديث وهذا المعنى تعالى يعرفه بها انه اذا كشف عن نفسك في وجدانك تجلى الجلال من غير اشارة تبقى وصف فهو الذي
ليس كمثله شيء وبه تعرف الله بالله لان هذا الباقي هو وصفه تعالى الذي خاطبك به مشافهة وبه تعرف الله بالله كما تعرف الابيض بالبياض
بغيره من الالوان لان البياض ليس كمثله شيء من الالوان وتعرف خلقه به كما تعرف الصفرة اي الوصف الموصوف بهذا النحو وبانه عرفك خلقه
بالتي او لقي من ابرهيم الا بالمشاهدة به وكفى اشهدك انه لا اله الا هو واشهده لنفسك واشهدك ما شاء من خلقه وقوله عليه
هؤلاء اي غير الانبياء والصديقين والخصيصين من اتباعهم بالصدق حيث لا يجدون حالة الانفراد ولا الاستبداد بل يتوسلون في السلوك
اي يحتاجون لسلوكهم المعرفة بهم وسائل وبراهين وهؤلاء كل بواسطة امر اخر غيره اقول ان اراد بقوله بواسطة امر اخر غيره ان اولئك
الاولين اتخذوا انفسهم والقي عليه ما التوانه من اسمائه اسما انسبهم به اليه فذلك ما قلنا وان اراد غيره من مراد الله من خلقه فجمهور
الفلاسفة بالامكان يعني ان علة حاجة الحادث الى الصانع تعالى هو الامكان وذلك لان الممكن اذا اعتبر في ذاته وجد له كان متساوي
الطرفين اي الوجود والعدم ولا ينفك عن احدهما غير محتاج في ترجيح احدهما على الاخر الى مرجح وطالبه وهو الصانع فعلة احتياجه
الى الصانع هو الامكان وقيل بشرط الحدوث لانه اذا لاحظ الحدوث لم يتحقق الاحتياج وقيل علة الاحتياج هي الحدوث خاصة
اذ ملاحظة المتساوي الطرفين لا تستلزم الاحتياج وقيل هي الامكان والحدوث معا اذ كل منهما جزء علة لعدم تحقق الاحتياج بدونهما
والحق في نظري انه ان اريد مطلق الاحتياج فالاول اقوى لانا نقول ان الحيوان ليس بنفسه لا بصنع صانع وهو شيء مخلوق ومشيئة الله لا مكانه
لانه تعالى احدثها حين خلقه سبحانه بنفسها فامكان كل ممكن بفعله لانه تعالى امكن الامكان الا ان الامكان لم يعتبر في علة ولا لكان
اذا لم يكن متصفا بالامكان المتحقق كان قديما او ممتنعا اذ ليس كل ما ليس كذا فهو قديم عندنا وعندهم فهو قديم او ممتنع لان
الممتنع عندهم شيء وعندنا ليس بشيء لانحصار الشيء في الواجب والممكن ونفي شيء اذا لم يكن ممكنا اي متصفا بامكانه وهو شيء فهو قديم وان
اريد كمال الاحتياج وتمامه فالاخير اقوى لاحتياج في امكانه الى الامكان المتحقق ليتصف بما سيتحقق به ولاحتياجه في كونه الى الحدث
وفي امكانه ولا يستغني عنه في كونه لقوله وقيلهم مثلا لمطلب الاستدلال لان المستدل انما يعرفنا المستدل عليه بالدليل بخلاف طريق
الانبياء والصديقين عليهم السلام فان الله سبحانه اشهدهم نفسه فعرفوه لا بالاستدلال الا مجازا وقوله الطبيعيين

المستدلون بالطبيعة بالحركة الجسم كما ذكره وقبل هذا من جهة الطبايع وحركاتها الجوهرية نازلة وصاعدة في اطوار التجدد والتبدل
المحتاجة الى صانع لا يتجدد ولا يتغير ولا يتبدل عن حال الى حال وهذا استدلال صحيح ورد به الشرع الشريف الا انه كالذي قبله وهما
طريقتا التثبيت الثابت في الاذهان ثبوته عن دليل يقتضي ثبوت معرفته بطريق الاستدلال بالآثار وقوله والمتكلمين بالحدوث اي يستدلون
بالحدوث الظاهر في الاشياء بتطوراتها في مراتب اكوانها المتجددة المتغيرة المتبدلة المحتاجة الى صانع لا يتصف بصفاتها سبحانه وتعالى
وهذا ايضا دليل صحيح ورد به الشرع الشريف وقد قال سبحانه قد علم كل اناس مشربهم وكل من سلك مع الله سبحانه واقام حدوده وطلب
الحق هداه الى ما خلق له وقوله وهي ايضا دلائل شواهد يشير الى استدلال الحكماء والطبيعيين والمتكلمين وهو كما قال وفي كل شيء بحسبه
الآثار الدالة من نوع واحد وقوله ولكن هذا المنهاج احكم واشرف يشير الى طريقة الانبياء والصديقين وهو على ما يدعيه طريقته
واقول ان كان من جهة النوع فلا يبعد انها من نوع طريقتهم من جهة تصور لا من جهة تصديق فان من عرف نوعه غير من عرفه كما قد
يشير اليه وان كان من جهة الشخص فليس طريقته من طريقتهم في شيء ولا تعجب من قوله فان الله سبحانه يقول ومن الناس من يعجبك
قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وقوله وقد اشير في الكتاب الالهي يعني القرآن الى تلك الطرق يعني
طريق الحكماء والطبيعيين والمتكلمين وهي قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهو يريد الآيات
التي اراهم اياها في الآفاق وفي انفسهم هي الآثار اي المخلوقات من السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وما اشبه
ذلك وفي انفسهم من خلق البشر … وسائر ما الدالة على صانعها … الآية …
البرهانية الموصلة … امير المؤمنين عليه السلام بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه … كميل عن حقيقة المعرفة قال عليه السلام ما لك
والحقيقة يا كميل قال اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني قال اومثلك يخيب سائلا فقال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات
الجلال من غير اشارة يعني انك اذا اردت معرفة الحقيقة وهي معرفة الله فاكشف عن وجدانك سبحات نفسك حتى لا اشارة الى الكشف فانه يخرج
انموذج فهو الذي ليس كمثله شيء وهو آية الله وصفة نفسه التي خاطبك بها … ليس بينك وبينه حجاب غيره قال زدني بيانا
قال عليه السلام محو الموهوم وصحو المعلوم اي امح السبحات الموهومة … المعلوم … التي كثيرا ما نعبر عنها
بالفؤاد وبالنور وبالوجود وهو … نفسك وهي هيئة هيكل التوحيد قال زدني بيانا قال عليه السلام هتك الستر لغلبة السر
اي هتك الحجاب الذي بينك وبينه … على وجدانك ظهور السر … سبحانه … بكليته يقول
التقاء الله … قال زدني بيانا قال عليه السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد قال عبد الكريم الجيلاني في الانسان الكامل
والاحدية عبارة عن مجلى ذاته ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات
الحقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهر اتم منك اذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك فيك عن
خواطرك … منك … الحقية … من النعوت الخلقية هذه الحالة للانسان
اعظم مظهر للاحدية في الاكوان فانهم وقال قبل هذا الواحدية … الحق … وقوله هذا صحيح … عيب الا في قوله
فهي اسم لصرافة الذات وقوله اول تنزلات الحق من الاحدية فان ذلك لا يصح الا على تأويل فقوله عليه السلام جذب الاحدية اي جذب حقيقتك من
ربك سبحانه حقيقتك من نفسك … انك من ربك … معرفته قال زدني بيانا قال عليه السلام نور اشرق من
صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فصبح الازل فعل الله ومشيته وابداعه واختراعه والنور المشرق منه نور الحقيقة
اي حقيقة العارف … فؤاده ووجوده … كل عارف بحسبه … من الكون فيلوح اي فيظهر آثاره مشابهة لها هياكل
التوحيد لان هيئتها وهندستها … على هياكل التوحيد اي منقوشة على صورة الهياكل صلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين
قال عليه السلام بنا عرف الله ولولانا ما عرف الله ونحن الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا قال زدني بيانا قال عليه السلام اطف السراج فقد طلع

الصبح

الصبح هو اي اعلم بوجودك ووجدانك فان الحق ليس بمستتر وانما احتجب عنك بك كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام
بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها الخ فاراهم الله في الآفاق وفي انفسهم فهو آياته والدليل عليه باي طريق كان على
حسب ما تابعت الكين بمن ادعى انه ما اراهم الله في الآفاق وفي الانفس فهو ذاته فقد جحد الحق اما باطن الآية فالآيات التي
اراها الله في الآفاق وفي انفسهم محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين روى جعفر بن محمد بن قولويه في كامل الزيارة باسناده
عن عبد الله بن بكر الارجاني في حديث طويل عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام الى ان قال وهو يقول سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم فاي آية في الآفاق غيرنا اراها الله اهل الآفاق وقال وما نريهم من آية الا هي اكبر من اختها فاي آية اكبر منا الحديث فهم عليهم السلام آية
معرفة الله حيث يقول نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا اي بنحو ما بينا من الدليل عليه ووصفنا انما وصف نفسه لنا او
بنحو ما عرفنا اياه ووصف نفسه لنا او بمعرفتنا الا انها معرفته او آية معرفته كما ذكره المص في الآية من انها اشبها الحكماء والطبيعيين والمتكلمين فانما
هو من ظاهرها وان اريد بها او باطنها فهو بنحو ما يريد من نحو ما كما اشرنا اليه وقوله وان هذه الطريقة اي طريقة الانبياء والصديقين
بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يشير به الى ما ذكره بعد هذا الكلام اعني النظر الى حقيقة الوجود وقد ذكرنا قبل ذلك ان هذه الطريقة
التي يشير اليها اي طريقة الربانيين على الحقيقة وانما هي طريقة المتلونين فانك اذا وزنتها بميزان الشرع الشريف وجدتها في مقابلة التوحيد
الالهي وقد ملأنا كتابنا هذا من بيان بطلانها وسنذكر شيئا من نحو ما مضى على جهة الاقتصار تذكرة للذاكرين ولئلا يبعد **قال** فالربانيون
ينظرون الى حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء وانها واجب الوجود بحسب الحقيقة واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما
تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته **اقول** اراد بين طريق الربانيين وهم عنده النبيون والاوصياء والصوفية
الذين قال لهم بعضهم انا خضنا بحارا وقفت الانبياء على ساحله يعنون انا عبرنا بحار الحقائق وتجاوزناه والانبياء وقفوا على ساحله فصوابا
منهم وعن امثالهم اهل الشطح والدعوى والمص ادعى ان هذه الطريقة التي اراد تبيينها هي طريقة انبياء الله وهي طريقة القول بوحدة الوجود
التي اجمع النبيون والاوصياء على بطلانها وكفر معتقدها فانتبه لكلامه يظهر لك ان ما فيه مما ذكرته لك قال الربانيون ينظرون الى الحقيقة
الوجود اولا ويحققونها اقول ما الوجود وما يعني به هل هنا شيء يسمى حقيقة بالوجود غير المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي وهو
يقع صفة لكل ما ليس بعدم وتدخل الماهية فيه وان عبر به عن المادة فهو صحيح اذ ليس غيرها الا ان لفظ الوجود لم يوضع لها وان كان استعمله
كثيرا فيها مجازا ولم يوضع لذات غيرها وذلك لان الوجود تفسيره كثيرا بالكون في الاعيان والمص وامثاله يقولون هو عندنا ما به
الكون في الاعيان من المعقولات لان الوجود تفسير كثيرا بالكون في الاعيان والمص وامثاله يقولون هو عندنا ما به الكون لان الكون في الاعيان
من المعقولات الثانية وهي امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج ونحن نقول اذا لم تكن متحققة في الخارج كانت الاشياء الخارجية
ولا كانت في الاعيان خارجا بل في الاذهان وهذا من الوسواس ومخالفة الوجدان وقول اصحاب المص انه ما به الكون في الاعيان انما يصدق
على الهيولى ومقوماتها كالصور بل مناصلهم عن ذلك اذ كانوا يتكلمون بما يعقلون على انها نفس حصولها وكونها واما ما تعرفه العوام من
الكون في الاعيان فهو اثر ذلك وهو اثر اشراقي اذا كشفت عن حقيقته لم تجد شيئا غير الشيء واثاره واذا كشفت عن الشيء ما تجد غير مادته
ومقوماتها اذ لم يخلق الله الشيء غير ذلك ولهذا قلنا ان الوجود الهيولى والمادة في كل شيء بحسبه فالوجود النوري مادته نورية ومقوماتها
من لواحق رتبتها والوجود الجوهري مادة جوهرية كذلك والعنصري مادة عنصرية كذلك واما الوجود الحق سبحانه فلا يعرف في شيء
من خلقه الا بما عرف به نفسه ووصفها به من وجود آياته وآثار افعاله صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وهذا التعريف ايجاد
اثر اشراقي دليله وآيته مما تعقله العوام من اثر وجودك الذي هو مجموع عوالمك الثلاثة عقلك ونفسك وجسدك ومقوماتها
والذي تعقله من معنى كونها وجودك هو كونك في الاعيان لانه هو اثر اشراقي لوجودك الذاتي ولا معنى لاصل هذه التسمية
الا المعنى المصدري الذي هو معنى هستي فالوجود هو الموجود ان كنت من اهل الشهود قال فالربانيون ينظرون الى حقيقة الوجود

نعم

وسوى ما سوى الحق عز وجل فعلهم انه تعالى السبيل لمعرفة ذاته الا بما عرفهم من آياته وآثار صنعه كما ذكرناه مما اثر لنا عن آل محمد والذين تبعهم

التابعين لهم ثم لكن اذا رضينا وقلنا انه وضع لشيء لا يعرفه الا الصوفية فهو كيف يحققوه هل يحقق بثبوته ام بثبوت النصف فيكون التحقيق

الموجود وسلمنا ذلك لكنه يتحقق في القديم والحادث على دعويهم واما عندنا فانما يثبت للحادث باي نوع من الثبوت لا يصح اثباته للقديم

وما وصف به الصانع منه فلم يقع عليه انما يقع على العنوان ولكن يدع هذا كله اذا اثبت حقيقة الوجود كما ذكره المصنف قال يعلمون انها امر

كلي في وانها واجب الوجود بحسب الحقيقة يعني المصنف ان هذا الشيء حقيقة مشتملة على افراد متفاوتة بالتشكيك في الشدة والضعف وحقيقته

الصرف الخالص من كل ما ينافي ذلك الاصل كالضعف فانه عدم قوة والفقر عدم غنى والجهل فانه عدم علم والعجز فانه عدم قدرة فهكذا انما في

الوجود لم يلحقه شيء من النقايص لانها اعدام وهي خلاف الوجود والامكان الذي هو الحاجة يعني سلب الضرورة عن الطرفين والحاجة والعلولية

وامثالها اذا لحقت شيئا من افراد الوجود لم تلحقه لذاته وانما لحقته لفقدان كمال ما لخالص من الشوائب المنافية لواجب المشوب حادث

هذا باطل كله وقد مثّل بعضهم بامثلة كثيرة صرح بها الملا منها ان الواجب كالماء والوجود الحادث كالثلج فانه اذا انكسر فضول الكثير لكن

فلما الماء وانه الحق الثلج فاذا ذاب الثلج ارتفع حكم الثلج ووضع حكم الماء على حقيقته لا اكثر فيه اصلا ومنها البحر والامواج والمداد والحروف

النقشية والنفس والحروف اللفظية والواحد وسائر الاعداد والمتالفة منه وما اشبه ذلك ومعنى هذه الامثال ان الوجودات الحادثة

اعراض ما للذي الوجود الحق كالثلج في الماء والواحد وسائر الاعداد والمتالفة منه وما اشبه ذلك ومعنى هذه الامثال ان الوجودات

الحادثة اعراض ما للذي الوجود الحق الواحد على وجه او حصص او اجزاء منه كالبحر والامواج والمداد والحروف النقشية والنفس و

الحروف اللفظية والواحد في الاعداد على وجه آخر وعلى اي حال فهذه الطريقة في معرفة المعبود الحق عند الانبياء والاوصياء

كفر وزندقة حاشا رتبة العصمة والتأييد والتسديد الالهي من اعتقاد ان الخلق من سنخ الحق تعالى اذ هو عرض ما للذي بلا حول ولا قوة الا

بالله العلي العظيم **قال** ثم النظر فيما يلزم الوجوب والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله

وآثاره وفي هذه الطريقة ما اسلفنا من البرهان ما نزع به نور الحق من افق البيان وطلعت شمس الحقيقة من مطلع البرهان من ان الوجود كما حقيقته

بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرف لها ولا برهان عليها ليس الاختلاف بين افرادها واعدادها الا بالكمال والنقص

والتقدم والتأخر والغنى والفقر او بامور عارضة كما في افراد ماهية واحدة **اقول** يريد اذا عرفت حقيقة الوجود على نحو الذي

لا اتم منه على نحو ما ذكرنا وعرفت انه تعالى هو الواجب الحق عز وجل كما تفعل الانبياء في معرفتهم الله سبحانه على زعمه انهم انتقلوا الى توحيد

صفاته فانهم ثم على دعويه اذا عرفوا الوجود الصرف وانه هو الله سبحانه نظروا فيما يلزم الوجوب من الكمالات والتمامية في الغنى والعلم و

القدرة وما اشبه ذلك من الصفات التي هي كمال مطلق لا نقص فيها وفيما يلزم الامكان من النقايص والحاجة والاقتصار والجهل والعجز

وما اشبه ذلك من صفات النقص والفقدان ووحدوا صفاته وابانوا ما يليق به تعالى من الصفات من صفات الحوادث لما لحقها من النقايص فتوصلوا

من توحيد الذات الى توحيد الصفات بواسطة اعتبار الكمالات المطلقة فان مقتضى اتصاف الذات بالكمالات المطلقة كون صفاتها بالشدة

من صفات غيرها بالكمال الذي لا يشوبه نقص ويصلون من معرفة صفاته الى معرفة صفاته الى معرفة كيفية افعاله لانها ناشية عنها

ويستدلون بافعاله التي هي ناشية عن الصفات الكاملة التي لا نقص فيها على كمال آثاره ومصنوعاته كما يستدل بحسن كتابة الكاتب على

حسن كتابته بحيث لو رأيت كتابة غير حسنة لم تنسبها الا الى الكاتب المعتدل الحكيم اليد ولو رأيت صنعا ناقصا نسبته الى غير صانعها

وطريق الاستدلال الذي ذكره هنا على توحيد الصفات صحيح قال ليس كمثله شيء وعلى توحيد الافعال صحيح قال تعالى اروني ماذا خلقوا

من الارض ام لهم شرك في السموات وعلى توحيد الآثار صحيح قال تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقوله وفي هذه الطريقة ما اسلفنا

من البرهان اي طلع واشرق نور الحق يعني بان الدليل البرهاني الذي ذكرناه سابقا في اول الكتاب في تعريف الوجود ظهر به نور الحق سبحانه

وهو معرفته في قلوب العارفين بذلك البرهان من افق البيان الذي اوردناه عليه وطلعت شمس الحقيقة اي المعرفة الحقيقية عليه لانما معرفته

الحق تعالى من مطلع العرفان يعني اثبات البرهان القطعي على زعمه بقول الشاعر وكل يدعي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا اذا انبجست
دموع في خدود تبين من بكى ممن تباكا واريد بالاستشهاد انه يدعي ان ما استدل له الذي ذكره هو استدلال الانبياء والاوصياء ونحن نقول ان
استدلالهم قد ذكروه في احاديثهم وذكره الشيخ في كتابه في اي موضع من كتابه او من احاديثهم ذكر فيه شيء مما ذكره المص من الاستدلال من ان الوجود
حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افراد متمايزة افرادها الا من ذات تلك الحقيقة بل من تميزاتها من اختلاف مراتبها وشؤونها ومن تغاير
لحقت بعض افرادها واصل تلك الحقيقة كمال لا نقص فيه وتمام فوق التمام وهو الوجود الحق تعالى وهذا الاستدلال عندهم كفر وزندقة
فان الوجود الحادث او وجود مفعوله ووجود الحق عز وجل ليس بمعقول وانما تسمي ذلك المشار اليه بالوجود لاجل التفهم التفهيم
ولنبي ذاته مقتضى على ما يعقل حتى يطلق عليه الوجود من باب الاشتراك المعنوي كما ذهب اليه المص فان ذلك مستلزم لما يذهب اليه من القول
بالسنخ وعند الانبياء والاوصياء ان القول بالسنخ اسوء حالا من دعوى فرعون الربوبية لانه لعنه الله يدعي المشاركة في الفعل وهذا
والمص يدعي المشاركة في الذات الله اكبر الله اكبر جل ربي ومعبودي وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وقوله ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها
ولا فصل ولا حد ولا يعرف لها ولا برهان عليه يريد ان حقيقة الوجود ليست علة تحت جنس لتكون نوعا منه فيمكن البرهان عليه
التعريف له بجنسه وفصله كما ان الانسان حقيقته جنس وفصل فيمكن البرهان عليه وتحديده بقول الانسان حيوان ناطق والوجود ليس
كذلك لانه ليس شيء لا يكون من الوجود فاقول هذا صحيح   تسليم لما اشرنا اليه من ان الوجود ليس ذاتا ولم يوضع هذا اللفظ للذات وانما هو اسم
صفة وعلى تقدير التسليم لهذا لانه لا يدخل تحت جنس لا فصل ولا حد له ولا برهان عليه لكن لان شيء يكون له افراد لانه اذا كان له افراد كان
جنسا او نوعا او كالجنس او النوع فيكون متعددا فلا يمضي محضه بالبساطة دون الحيوان والانسان فان الانسان حقيقة بسيطة لها افراد
تمايزت بالمميزات الشخصية فاي فرق بين حقيقة الوجود وحقيقة الانسان وحقيقة الحيوان فان حقيقة الحيوان والانسان بسيطة لا تمام
حصصهما من حيث الحيوانية او الانسانية في رتبة كل منهما وانما تكثرت بما لحقها من المميزات لكنه لا حظ لحقيقة الحيوان او الانسان
وانما لحقت الافراد او لحقت الحقيقة لو تميزت بها الافراد بعضها عن بعض كذلك حقيقة الوجود فانه يقول انها حقيقة بسيطة ولكن
الاختلاف بين افرادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والفقر كذلك انا اقول ان حقيقة الحيوان بسيطة اذ هو جسم
المتحرك بالارادة وليس الاختلاف بين افرادها واعدادها الا بالكمال كالانسان والنقص كالحيوانات والتقدم كالانسان والتأخر كالحيوانات
والغنى بالنسبة الى غيره من الحيوان والفقر كالحيوانات بالنسبة الى الانسان فالوجود على مقتضى قوله جنس تحته افراد متباينة في جهة الكثرة والمادة
وانما اختلفت بالمميزات والمميزات لا فرق بينها وبين الاعدام والوجود فان الاعدام اللاحقة لافراد الوجود اعدام ملكات كما ذكرنا في عباراته هنا
وفي اول الكتاب فهل تجد بينهما فرقا بين تعريف حقيقة الوجود مع ما هو عليه فيها من التكلف والتعسف وبين حقيقة الحيوان او الانسان او الخشب
بالنسبة الى النبات او الشجر او غيرهما لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا اتم منه وهي حقيقة الواجبية
البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف الوجود بل مع قصور ونقص
وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه عدم والعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله لا لانه معروض فالقصور لاحق لا
لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث ثانويتها وتأخرها **اقول** غاية
كمال تلك الحقيقة هو صرف الوجود الخالص من الشوائب خلوصا لا اتم منه وهذا الفرد الكامل من تلك الحقيقة هو الواجب على زعمه وشأن
افرادها غير خالص من الشوب بدعوى تنزلها مفعولا فيا سبحان الله اذا كانت مفعولا له فلم صارت جزئيا او جزء من حقيقته وجعلوا له من عباده
جزءا ان الانسان لكفور مبين وقوله اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف الوجود فيه انا نقول اذا كانت المراتب كلها من
حقيقة واحدة والمراتب الناقصة ليس نقصها من حيث هي وجود بل لمراتبها وتأخرها فهي بدون ما لحقها صرف وجود فلا نقص في ذاتها
بحال فلا فرق بينها وبين صرف الوجود الذي ذكره الا انه يقول ان ما يختص لذاته من الكمال المطلق الذي لا يتناهى لما لحقه النقص للمرتبة الحق

الحق

الكمال ايضا ويلزم على هذا ان يكون النقص لاحقا للذات وايضا الزلقال كما ياتي ان العدم والانفقار ينشآن من الافاضة والجعل لزم ان يكون
المفاض والمجعول ليسا من حقيقة الفياض والجاعل والا كانت والدة فلا يقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد بل هو يلد ويكون له والد هو لو ولدا
وكل احد كفوه لانه من حقيقته والثانوية والتنزل والافاضة لا تخرجه عن الكمال الذاتي نعم اذا كان كمال الرتبة كما كانت نقصانها لرتبتها انقصت في ها
عن رتبتها ولو اخرجه التنزل عن الكمال الذاتي لزم انقلاب الحقائق ويكون الامر الممتنع لذاته ممكنا محصولا ما يمكن له وهو محال والشيء لا يكون
جاعلا لنفسه والجزء حقيقته فاذا كانت مجعولة له لم تكن من حقيقته هف وقوله وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه الى القصور
علم اي عدم كمال والعدم سلب الكمال الوجود او سلب كمال له فلا يجامعه يلزم منه ان جميع وجوداتها من حيث صرف وجودها لان ما لحقها صور لتلك
الحصص والحصص في نفسها باقية على كمالها اذ الصور لا تغير حقيقة المواد مثلا لو صنعت انسانا من الذهب وكلبا من الذهب فان تغيير المواد
بالصور وصح ان القصور لا يلحق اصل وجود الاشياء وان لم تتغير فالذهب في الانسان او الكلب على حد سواء في الرتبة ولم تتغير بتغيير نقص صورة
الكلب عن رتبته كما في الانسان وكذلك قوله فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها وكذا قوله فالقصور والاعدام
انما طرئت للتوالي من حيث ثانويتها وتاخرها فيلزم من كلامه ما قلنا لان كل حصة من حصص تلك تامة لذاتها تماما لا اتم منه والنقص اللاحق
للرتبة ليس لاحقا لها لذاتها لكل حصة تامة لذاتها تماما لا اتم منه فهي واجبة وحيث يتعدد وجود شيء بدون حصة منه وجب ان يكون كل
شيء واجبا لذاته وممكنا من حيث رتبته ولحوق النقائص بها وهذا من عجائب الامور **قال** فالاول على كماله الاتم الذي لا نهاية له والعدم
والانفقار انما ينشآن من الافاضة والجعل ضرورة ان المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي الفياض في رتبة الوجود فهويات التوالي متعلقة
على ترتبها بالاول فيجبر قصورها بتمام افتقارها اليه ما بعنا وكلما هو اكثر تأخرا عنه فهو اكثر قصورا وعدما **اقول** يعني بالاول
ان مراتب الوجود اي صرف الوجود فانه لما كان في اوليته بقي على كماله الذاتي لم يلحق رتبته نقص لان النقائص اعدام والاعدام لا تسبق الوجود
ولا تساوقه في اوليته لانها انما تنشأ من الافاضة والجعل لانهما احداث كون والكون المحدث يلزم حقيقته النقص والانفقار اما ان النقص
والانفقار لا يلزمان حقيقة المحدث بفتح الدال فشيء لا تعرفه العقول والمص جعل الاشياء في نفس وجوداتها تامة كاملة وانما تلحقها النقائص
رتبتها وجعلها الاصل حقيقتها فلا يلزم على قوله حقائقها نقص بل هي باقية على صرف حكم الاصل فلا يكون وجوداتها حادثة وما تقدم
من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول والجاعل بالمجعول ظاهر بعدم حدوثها اذ لو كانت المعقولات حادثة ما صح اتحادها بعاقلها اذ لا يتحد
الحادث بالقديم الا اذا جعل الحدوث المنسوب اليها لاحقا بعوارضها واما هي فقديمة سلمنا ذلك لكن كيف يعرف النقص والتغير لشيء
يتحد بالقديم وقد تقدمنا على قوله ان هذا الاتحاد انما يكون في المعقولات واما ما سواها من الحوادث فلا بأن العلة في الاتحاد العاقلية و
المعقولية وما سوى المعقول ليس بمعقول فان كان كل شيء معقولا فتخصيصه غير صحيح وان لم يكن كل شيء معقولا لزم الجهل وقوله ضرورة ان
المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي الفياض فيه انه اذا حكم باتحادهما ابدا الا في حال دون حال الوجود علة الاتحاد وهي العاقلية و
المعقولية وجب التساوي بينهما حال الاتحاد الذي لا ينفك عنه ابدا والا لكان الشيء الواحد المتحد ضعيفا قويا كاملا ناقصا قديما
حادثا مصنوعا صانعا هف وقوله فهويات التوالي متعلقة على رتبتها بالاول فتجبر قصوراتها بتمام مدالح نيله ته قال ليس فيها قصور
لذاتها وانما النقائص لاحقة للترتب فهذا المنجبر بتمام الحق الذي لا اتم منه فما سواه هو حقائق تلك الوجودات لا مرتبتها فان كانت ناقصة
الوجود كان النقص في ذواتها قبل الانجبار وقد قال والقصور لا لاصل الوجود لوقوعه في رتبة ثانية وهذا يدل على ان لا نقص في ذاتها فلا
تحتاج الى الانجبار على انها بعد الانجبار لا نقص ثم نقول هذا الانجبار هو طار عليها بعده ولها نقص في رتبتها ام هي في [illegible] فان كان
في رتبتها تامة الا ان هذا التتميم مشعر بالنقص الذاتي وان كانت المنجبرة رتبتها كانت الثانوية بحكم صرف الوجود لانها في انفسها مثل الاول
ونقص رتبتها منجبر بالاول كما احتمل في اتحاد العاقل بالمعقول لدفع ما قلنا من لزوم كون الشيء قديما حادثا الخ انه بالاتحاد انجبر كمال
العاقل حتى ساواه فلهذا جاز الاتحاد بل وجب وفيه مع كونه خرافات لزوم انقلاب الحقائق وقوله وكلما هو اكثر تأخرا فهو اكثر قصورا

وعلى هذا فهذا الكلام صحيح في نفس الترتيب إلا أنه مع ملاحظة الانجذاب تكون كلها منجذبة إذ ليس عنده الأول أقرب أو أبعد وإن اختلفت في أنفسها لكن مع فرض الاتحاد بين العاقل والمعقول تتساوى في ذواتها مع أنه لا يكون أعني الأول محلا لها فافهم **قال** فأول الصوادر عنه تعالى يجب أن يكون أجل الموجودات بعده وهو الوجود الإبداعي الذي لا مكان له إلا ما صار محتجبا بالوجود الأول وهو عالم الأمر الإلهي ولا يسمع فيه الأرواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الأحدية لأنها بمنزلة الأضواء الإلهية والعبارة عن جملتها روح القدس لأنها كشخص واحد ليست من العالم ولا داخلة تحت قول كن لأنها نفس الأمر والعقول بعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على مراتبها ثم بسائط الأجسام واحدا بعد واحد إلى المادة الأخيرة التي شأنها القبول والاستعداد وهي النهاية في الخسة والظلمة **أقول** قوله أول الصوادر عنه هذا الكلام من حيث أن أول ما صار أشرف صحيح إلا أن قوله صادر عنه تع يظهر من كلامه بعد أن هذا الصدور ليس بخلق ولا بعنوان الخلق بل هذا الصادر من ذاته بغير صنع وهذا هو الولادة تعالى ربي أن يخرج منه شيء أو يدخله شيء أو يصدر عنه شيء بغير صنع أو يصدر عنه صنع ليس بفعل منه لأن كل هذه الأمور باطلة إذ لو خرج منه شيء كان والدا ولو دخله شيء لم يكن صمدا ولو صدر عنه شيء لا بصنع لم يكن صانعا تعالى ولا كان مختارا ولكان معه شريك في ملكه وفي خلقه ولو صنع بغير فعل لكانت ذاته فعلا وكان هو بالربوبية على تعالى في قوله وهو الوجود الإبداعي هذا الوجود هو الوجود المطلق لأن الوجود في العبارة عندنا وجود حق وهو الله عز وجل وهو الواجب الوجود ووجود مطلق وهو مشيته وإرادته واختراعه وإبداعه وقال الرضا ع المشية والإرادة والإبداع أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد والمراد من الكل فعل الله تعالى فإن تعلق بإيجاد الكون سمي مشية وبمعناها خلق وإن تعلق بالعين المسماة في عالم الأجسام بالصورة النوعية قيل إرادة وبرء وإن تعلق بالحدود والهندسة وضبط الآجال والأرزاق قيل قدر وصور وإن تعلق بالإتمام قيل قضى وإن قدر بإخراجه مشروحا مبين العلل والأسباب قيل أمضى وإن لوحظ أنه متعلقه أمر شيء قيل اخترع وإن لوحظ أنه لا لشيء قيل ابتدع والفعل في الكل واحد وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة تكثرت أسماؤها بسبب اختلاف متعلقه والفعل بجميع أنواعه مخلوق بنفسه لأنه مخلوق وكل مخلوق فإنما يخلق بحركة إيجادية ولما كان هو حركة إيجادية خلقه الله بنفسه وكانت المشية التي خلقها الله بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية وهي الفعل على قسمين إمكانية وكونية فالإمكانية خلقها بنفسها وخلق الإمكان لكل شيء بها فهي المشية ومحلها أي مكانها الإمكان وكل الممكن وهو العمق الأكبر ووقتها السرمد وهذا المكان مكان لجميع أنواع الفعل وإن كان مفعوله من الأجسام ووقته السرمد وإن كان مفعوله في الدهر أو الزمان والمشية الكونية هي ما تتعلق بالأكوان وهي المعبر عنها بكن شيئا بالكاف إلى الكون لأنه ينشأ عنها وبالنون إلى العين التي هي الماهية ونريد بالكون الحصة المادية النوعية ونريد بالعين الحصة الصورية النوعية وهذه المشية المرتبة الثانية من المشية وهي عين الأولى إلا أن الأولى خلق بها الإمكان بجميع مراتبه الكلية والجزئية الإضافية لأن الجزئي هناك يصلح لكل شيء وبالثانية خلق الأكوان من نور الأنوار أعني أمر الله المفعولي وهو الحقيقة المحمدية ص إلى أسفل السافلين فأول ما صار هو المشية خلقها جاعلها بنفسها وأمكن الإمكان بها فسميت بالمشية الإمكانية وهي العلم الذي لا يحيطون بشيء منه ثم كون بها ما شاء فسميت بالمشية الكونية وهي العلم المشاء الذي يحيطون به وأول ما شاء بالمشية الكونية الحقيقة المحمدية ثم خلق بها قابليتها أعني الزيت يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم خلق من ذلك النور وتلك القابلية العقل الكلي ثم الروح الكلية ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكلية ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الأجسام وقوله ولا مكان له غلط بل لا يتحول له نعم هو الوجود المطلق وهو الإمكان الراجح الوجود فهذا الرجحان له مكانه ووقته ووجود مقيد وهو الجائز الوجود وهو المفعولات المقيدة أولها الدرة أي العقل آخرها الذرة أعني الثرى وما تحت الثرى فكلها جائزة الوجود وإن اختلفت في الشدة والضعف والتقدم والتأخر اختلافا لا يكاد يتناهى وقوله إلا ما صار محتجبا بالوجود الأول الحقيقي فإنه أعني روح القدس من مراتب العقل الكلي وهو مسبوق بالدواة فإنه هو القلم هو آخذ من شجرة الخلد وهو لا شك في وجودها قبل كونه لأنه هو المصباح للمشكاة التي حكاية النور وقال تعالى في المصباح إنه يوقد من شجرة

مباركة

مباكة فالدهن وهو مس النار قبل المصباح فحرارة النار هي آية فعل الله والدهن هو الارض الجرز وارض القابليات والاستعدادات المشرقة
على الدخان المتعلقة به وهو نور الانوار والحقيقة المحمدية فاستنارة المصباح بانارة تلك الحقيقة والدخان هو المستعد من الدهن بعد
تكليس حرارة النار له وهو المستضيء والمستنير وقد ذكر الامام ابو محمد العسكري عليه السلام في تاريخه عن الدرة الباهرة في ثنا روح القدس اي
العقل الكلي من انه اول من وجد من ذرعنا قال ع وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة والصاقورة هنا العرش
الذي هو سقف الجنان والباكورة اول الثمرة يعني ان روح القدس اول من اكل ثمرة الوجود من حدائقنا الا وحقيقتهم ع اول ما كون الله سبحانه
بفعل التكويني وهي الحقيقة المحمدية وهو نور الانوار ومادة المواد وهي امر الله المفعولي الذي كل شيء قام به قيام تحقق وركن بمعنى ان
كل شيء خلقه الله سبحانه قبض مادته من شعاع انوارهم ان كان من اتباعهم من نبي مرسل وملك مقرب ومؤمن صالح واتباعهم الى التراب
الطيب والماء العذب ان كان من اعدائهم فمن عكس انوارهم من ابليس الى التراب السبخة والماء الاجاج والمادة هي التي يقوم بها الشيء قياما
تحققيا وقياما ركنيا وقبض صورته من هيئة اعمالهم للطيب ومن عكسها للخبيث ثم خلق منها العقل كما ذكرنا ثم خلق من العقل الروح
كما خلق المضغة من النطفة والعقل على مقره باق ثم خلق منها النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ وبالروح الذي على ملائكة الحجب
اعني الكروبيين ثم خلق من النفس الطبيعة الكلية ثم خلق جوهر الهباء وهو حصص مواد الموجودات مميزة غير مقدرة ثم خلق عالم المثال
وهو البرزخ المقداري الظلي الذي لا مادة فيه فهو كالصورة في المرآة بل هي منه وفي عالمه على نحو ما ذكرنا قبل وهو يريد ان روح القدس
ليس لها اول فلا يكون لها امكان لانها قبل الامكان الا انها مسبوقة بالواجب تعالى فنقول عليه اذا كان مسبوقا بالواجب لم يكن واجبا
لان الواجب هو الذي لم يسبق بالغير فاذا سبقه غيره كان ممكنا وكل ممكن فهو داخل تحت كن صادر عنها وانما دعانا الى هذا الكلام جعله
روح القدس هي الارادة والارادة عنده قديمة كما هو مذهب ائمته واما مذهب ائمتنا فعندهم انها حادثة وليس لله تعالى ارادة قديمة
وهذا باجماعهم لا يختلفون فيه ولكن على كل تقدير اذا جعلها قديمة كيف تكون محجوبة بالوجوب فهو حادث ممكن بقوله وهو عالم الامر
الالهي فيه ايضا ان اراد حصر الامر الالهي في روح القدس فعالم الامر يطلق على شيئين احدهما عالم الفعل بجميع انواعه وبه قامت
السموات والارض وما فيهن قيام صدور فانها اثاره وثانيهما الحقيقة المحمدية وهي اول صادر عن الفعل وهي مادة المواد اذ كل مخلوق
سواها فمادته من شعاعها وصورته من هيئة فعلها ان كان طيبا او تابعا للطيبة وان كان خبيثا او تابعا له فمن عكس ما للطيب قال الله
كل شيء سواك قام بامرك والمراد بالقيام هنا قيام تحقق قياما ركنيا واما روح القدس فكما ذكرنا يطلق على ملكين هما ركنان للعرش من جهة
اليمين احدهما اعلى وهو النور الابيض وثانيهما اسفل وهو النور الاصفر وقد يطلق من دونهما على جبرئيل كما قال تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وجبرئيل ليس مرادا هنا بل الاولان وقد يطلق عليهما انهما من عالم الامر يعني به من الامر المفعولي الذي قامت الاشياء به قياما
ركنيا اعني الحقيقة المحمدية لان هذين منها كاليدين ولا يطلق روح القدس على عالم الامر الفعلي في الشرع نعم يحتمل ان يكون اصطلاحا
فان سمى فعل الله تعالى روح القدس اصطلاحا فهو وان كان مخالفا لما ورد في الشرع الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن العقلاء اجمعوا
على ان الفعل بجميع انواعه حادث لا يختلفون فيه فاذا جعله هو المشية والارادة وهما قديمتان عنده وعند الاكثر فهنا بحثان الاول
ان الذي ينبغي لمثله مع ما يدعيه من المعرفة ومن التشيع انه لا يلتفت الى قول كل ناعق لا سيما في مخالفة اجماع اهل البيت عليهم السلام على ان المشية
والارادة وانه ليس لله سبحانه مشية او ارادة قديمة وان من قال بذلك ليس بموحد ومن ذلك ما رواه الصدوق في التوحيد عن الرضا ع
بانه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد فان كان لا بد له من التقليد والمتابعة فليقلد
من لا يسهو ولا يغفل ولا يجهل وهو مسدد من الله سبحانه مامور باتباعه لا يسع جميع الخلق مخالفته وان لم يقلد وانما اداه عقله
الى ذلك فلا يصح هذا لان العقل اذا لم يلاحظ المتابعة للغير ولا الرجوع الى قاعدة ولا الى ما اشبه النفس لا يؤدي مثل هذا وهو ان يكون
شيء غير الله او يكون محجوبا بالوجوب وليس بمصنوع او متاخرا عن الذات وليس بحادث ويكون مع الذات وفي الذات مغاير للذات ولو بالاعتبار

فهذه وامثالها لا يؤدى العقل اليها الا بسبب نحو ما قلنا الثانى ان المعروف عند علماء اهل البيت عم ورواتهم وعلماء شيعتهم بل عليهم
جميع المسلمين ان روح القدس ملك وان اختلفوا فى تعيينه فاذا جعله غير مخلوق كان الها وشريكا فلا يحسن منه ان يقول لا اله الا
الله وحده لا شريك له لانه يكون كذبا فى حق من يثبت ملكا قديما غير الله تعالى وقوله لا يسع فيه الا الارواح القادسة فان روح القدس
عنده اسم نوع وافرادها متفاوتة فى القرب والبعد من الذات الاحدية لانها عنده بمنزلة الاضواء الالهية اى بمنزلة الاشعة من
السراج والاضواء تطلق على المنير والانوار على الاشعة كما قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فاطلاق الاضواء على الارواح
القادسة ان تجوز فيه فهو حسن والا فهو تنصيص على قيامها بذواتها واستغنائها وهو ما يقتضيه كونها غير مخلوقة على زعمه وقوله
بمنزلة الانوار الالهية يشعر بمغايرتها للانوار الالهية لكن قوله على تفاوتها فى القرب من الذات يحتمل ان يريد بالضمير المتصل فى تفاوتها
ضمير الارواح القادسة فيشعر باستمداد الارواح القادسة من الذات الاحدية فيقع فى بعض كلامه لبعض لو تتبع كلامه الظاهر بل
الصريح من عباراته ذلك وهؤلاء يستنكف عن ذلك اذ لو جعلها من جملة الانوار الالهية لم يقل بمنزلة الاضواء الالهية ثم ما يريد بالاضواء
الالهية هل اشياء مخلوقة ام لا بل هى ظلة الذات كما يذهب اليه المشبهة فهو ظاهر كلامه الثانى وقوله والعبارة عن جملتها روح القدس
يريد به كما قلنا من اسم النوع وقد ذكرنا ان هذا الاسم يستعمل فى اثنين فى جبرئيل وقوله وليست من العالم ولا داخلة تحت كن يريد بها انها
ليست من العالم الذى هو ما سوى الله تعالى وهو كما ترى ولو اريد به انها اى عالم الامر على ارادة ان روح القدس عالم الامر الذى يعبر عنه
بكن ليست من العالم الذى هو المكونات لم يكن فى نفيه بأس واما انها عالم الامر وانها لا تدخل تحت فغلط فاحش فان عالم الامر غير الارواح
القادسة لانه مخلوق بكن داخل تحتها والا كانت قديمة واما انها هى عالم كن فغير مسلم ولو سلم فالذى دل عليه الدليل القطعى
القاطع والنقل الصريح الساطع انها خلقت بنفسها ومثاله ما قاله الفقهاء ان الباعث على الصلوة هى النية والباعث على النية نفسها
لا يختلفون فى ذلك قالوا والا لزم الدور والتسلسل وقوله لانها نفس الامر والقول يعنى كن ومن تبعه من غير علم ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
وقوله وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحدا بعد واحد كما هو مقرر فى الحكمة الالهية
من النبأ سواء ان الارواح القادسة داخلة تحت كن كالتى بعدها او ما بعدها مما ذكر غير داخل تحت كن وقوله الى المادة الاخيرة يعنى بها المادة
العنصرية التى شانها القبول المادى والاستعداد النباتى الذى هو منشأ النمو والزيادة والذبول والنقصان والنهاية فى الخسة والبعد
عن النور وفى نهاية الظلمة الحسية وهذا **قال** ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعا الى ما نزل منه عائدا الى ما بدأ منه تهييج
المواد وتحريك الاجسام واحداث الحرارة المهيجة للنماء وتترقى الاستقسات من تداوير النيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد وتهيئة المركبات
الى درجة قبول الحيوة وتشويش النفوس الى ان تبلغ الى درجة العقل المستفاد الراجع الى الله الجواد **اقول** اشار بقوله ثم يترقى الى عود
الاشياء فى القوس الصعودى منها اى من المادة الاخيرة العنصرية التى هى النهاية فى الخسة والظلمة بالتلطيف كما اشرنا سابقا من تحلل الجزئين
من الماء فى جزء من التراب لما بينهما من المشاكلة بواسطة اشعة الكواكب فيجرى فى النبات والاشجار غذاء حتى صار ثمرة ثم اغتذى به حتى صار
كيلوسا ثم كيموسا ثم نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم كسى لحما ثم انشأ خلقا آخر واثبت فيه الجوارح هو قوله والتكميل راجعا الى ما نزل منه
هذا الكلام من مصب اما انه على جهة المجاز واما انه غلط لانه لا يرجع الى ما نزل منه والا لرجع الى كونه عظاما ثم مضغة ثم نطفة ثم كيموسا
ثم كيلوسا ثم طعاما ثم مادة عناصر فيفنى لرجوعه الى ما نزل منه فهو لا مكان اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اى شيئا
مكونا وان كان شيئا ممكنا بل المراد من رجوعه الى ما بدأ منه كما قال امير المؤمنين عليه السلام للاعرابى فى الخبر المذكور سابقا فاذا فارقت اى النفس الالهية
القدسية عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة ولهذا قلنا ردها اليه فى القوس الصعودى وانما يعبر عن ذلك بالعود
بالرجوع الى ما نزل منه لكون كل مقام صعد اليه مقابلا لما هو بمعناه وقوله تهييج المواد بالقوى النباتية المعبر عنها بالنفوس
النباتية فانها تهيج المادة بالنمو والزيادة وتحريك الاجسام اى تحركها النفوس النباتية حركة جوهرية واحداث الحرارة المهيجة للنماء

اى النّفوس الحيوانيّة الحسّيّة الفلكيّة التى اصلها الأفلاك كما تقدّم فانّها حرارة غريزيّة سماويّة مهيّجة للنّفوس النّباتيّة على الحركة
الجوهريّة المقتضية عن ابائها للصّعود لقد سبق فى الاستقصاء جمع النقص هو الأصل باعتبار الرّجوع اليه كما انّه باعتبار
النّزول منه سمّى هيولى دينه ما قلنا من المجاز او الغلط فانّ الاستقصّ هو الأصل المرجوع اليه رجوع ممازجة الا مجاورة وقد منعنا
الّا يحمل على خصوص المواد العنصريّة والنّفوس النّباتيّة بل والحيوانيّة الحسّيّة او المجاز او الغلط من تدوير النّيّرات اى الكواكب يعنى
انّ الحرارة المهيّجة للنّفوس النّباتيّة بالحركة الجوهريّة من تدوير النّيّرات يعنى من دورانها من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق
فانّ الحرارة المهيّجة من تبيّنا اشعّة النّيّرات وليس المراد بالتّدوير جمع تدوير الفلك الجزئى للكوكب بالمعنى الاصطلاحى الّا ان يقال انّه
علّة من علل ذلك الدّوران الموجب اى تلك الحرارة والتّسخين الحادث عن تبيّنا تلك الاشعّة فانّها مع الرّطوبة يحصل بهما التّعفين
الانحلال انحلال اليبوسة التّرابيّة المشاكلة فى الرّطوبة المائيّة كما اشرنا اليه فى الفوائد وفى شرحنا على الفوائد ويحصل بهما نشو
النّبات بعد الجماد بعد كونه جمادا لا حركة فيه ولا الرّوحيّة المركّبات بتبديل طبايعها فى النّفوس النّباتيّة ونضج الا بخرة المتخلّصة من صفو
بالخلال اشعّة الكواكب نضجا معتدلا حتّى وصلت بذلك الى التّلطّف منه وللطف اجرام الافلاك وهو المعنى بقوله الى درجة قبول
الحيوة لانّ الحيوة التى فى الحيوان من نفوس الافلاك فانّ اسّ اجرامها تعلّقت به الحيوة من تلك النّفوس الفلكيّة فاذا قبلت الحيوة حصل
لها الاحساس والشّعور فتشعر بكمال ما فوقها وحسنه ومحاجتها اليه يعنى الارواح لقادسة العقول النّورانيّة فتشتاق الى الايصال
بها والاستمداد منها الى ان تبلغ باستعدادها بالاعمال الصّالحة والاداب الشّرعيّة الى ان تصل درجة العقل المستفاد كما ذكرناه
الى معنا من انّ الدّرجة الثّالثة من مراتب العقل العملى والرّابعة العقل بالفعل وقيل الثّالثة العقل بالفعل والرّابعة العقل المستفاد
ولعلّ هذا هو المراد من كلام المصنّف الرّاجعة الى الله الجواد يعنى تلك الدّرجة او اهلها من العقول المستفادة راجعة الى الله الجواد ودائم العطا
والامداد لاملا الاستمداد والمراد بالرّجوع عندنا هو الرّجوع الى رضوانه الّذى هو اكبر فى درجة الامكان الى درجة الوجوب كما اشار
اليه فيما هو من كلامه فى قوله العقول انّها باقية ببقاء الله فضلا عن ابقائه **قال** فانظر الى حكمة البديع المبدع كيف ابدع الاشيا
وانشا الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اوّلا انوارا قدسيّة وعقولا فعّالة تجلّى لها وافعى فيها امثاله فاظهر عنها افعاله واخترع
بتوسطها اجساما كريمة ضيائيّة ذوات نفوس حيوانيّة دائمة الحركات تقرّبا الى الله وعبوديّة له وحملها فى سفينة ذات الواح ودسر
جارية فى بحر القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربّك منتهاها **اقول** انّ الله سبحانه خلق الخلق وكلّ شئ خلقه واوقفه
على باب القضاء ولا يمضيه الّا مبيّن العلل مشروح الاسباب ليستدلّ به على علم صنعه وقد ندب تعريف العباد بما عرفهم فعلّل تعالى
تعالى فى تقدير القمر لتعلموا عدد السّنين والحساب وكلّ شئ فصّلناه تفصيلا وقال عزّ وجلّ يا ايّها النّاس ان كنتم فى ريب من البعث فانّا
خلقناكم من تراب ثمّ من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغة مخلّقة وغير مخلّقة لنبيّن لكم فقوله فانظر الى حكمة المبدع لانّه تعالى جعل كلّ شئ
دليلا ومدلولا عليه معنى ابدع الاشيا اى خلقها لا لشئ يكون عائدا اليه وانّما خلقها لينتفع وانّجهم اليهم من بعض الى بعض او
خلقها لا من شئ بل اخترع موادّها وصورها لا على مثال سبق ولا من شئ تقدّم وانشا الاكوانها اى وجوداتها يعنى موادّها وابتدأها
على النّظم الطّبيعى الذّاتى الاشرف لولا المناسبة لاقوى الفيض فالاشرف اى فالاشرف ما بعده اى ما بعد الاشرف الاوّل وقوله فابدع
تفصيل لما اجمله بقوله الاشرف فالاشرف ولا عقولا قدسيّة اى منزّهة عن رذائل الطّبايع والموادّ الجسمانيّة وقد تقدّم فى كلامه فايدل
على خروجها من العالم الذّى هو ما سوى الله يعنى انّه قال فى اوّل كتابه هذا فالعقل وما فوقه كلّ الاشيا يعنى انّه بسيطة الحقيقة وهنا
حكم بانّها مبدعها وقد اتّفق الحكماء على انّ كلّ ممكن زوج تركيبىّ اى من مادّة وهى ما من الله تعالى اى من فعله ومن صورة وهى ماهيّة
قابليّته وكلّ زوج تركيبىّ داخل تحت كن بقوله تعالى اى كثير الصّنع يشير به الى انّها من عالم الامر الّذى هو فعل الله تعالى وليس كما
يقول لانّ هذا شئ لا يوجد الّا عند اهله وهو المعنى بالعقول الكدرة التى يفرغ بعضها الى بعض لانّ فعل الله هى مشيّته وارادته كما قال

الصادق ع واما ارادة الله فاحداثه لا غير لانه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر هي الا ان الله عزّ وجلّ يفعل بفعله ويفعل بمفعوله نفعله
بفعله لا تدخل فيه العقول ويفعل بمفعوله تدخل فيه العقول والنفوس والطبايع والمواد والصور والاجسام وكل شيء يلوح مثاله في
هويته على حسب قابليته وامكانه ويفعل به ما يترتب عليه وهو الفاعل عز وجل في كل شيء على كل حال افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه
ام نحن الزارعون وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى في الحديدة المحمية اذا احرقت فانما احرقت النار بما القته في الحديدة من مثالها وهو
فعلها وتاثيرها ففعل العقل مثلا ان الله فعل به ما شاء بمعنى ان فعله تعالى اشرق عليه ففعل بذلك الاشراق كما انار الجدار باشراق
نور الشمس عليه فافهم فقوله تجلى لها بها والقى فيها مثاله يشير الى كونها فاعلة بالله تعالى اخذه من قول امير المؤمنين عليه السلام في شأن
النفوس المقدسة كالملائكة قال ع فالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله اى بواسطتها تجلى افعاله لانها محال مشيته قوله واخترع
بتوسطها الاجسام الكريمة صافية نيرة يريد به انه خلق بتوسطها والا فان اخترع يستعمل في اول ابداع لا من شيء وابتدع لا لشيء و
انما قدم الابداع لانه ورد بمعنى الاختراع وجرى لسانا ولا عيب فيه وذكر بعده الاختراع تغيير التعبير لا ترتيبا والمراد بالاجسام
الكريمة النيرة اجرام الكواكب والافلاك لها ذات نفوس حيوانية وهي التي يستمد منها اهل الارض الحيوة دائمة الحركات اذ من شأن النفوس الحيوانية
التحرك والتحريك تقربا الى الله وعبودية له لانها تحل مدينا امرها به من التقدير والتسخير اللذين هما الة التدبير وتتقرب اليه بامتثال
اوامره فتتعبد بالتحرك والتحريك وباشراق اشعتها وبقبضها افاضل رطوبات البحار والعيون والانهار وببذلها ارجاع الامطار
وبريدها وتسخينها بالليل والنهار وحملها اى تلك النفوس تلك الاجرام النيرة وتلك الحركات في سفينة محدد الجهات وفلك البروج
والسموات ذات الالواح من البروج الاثنى عشر والمنازل الثمانية والعشرين والسيارات وبعض من اقطابها جارية بحكم التسخير والتقدير
في بحر القضاء من المحتوم والقدر من المرسوم يرجع عودها على بدئها وغروبها على طلوعها مستمرة على مقتضى التعديل في التغيير و
التبديل تنعطف الاعجاز على الصدور وتدبير الامر بينها يدور والفاظ تدور وحروف تدور ودهور تدور وازمنة تدور واعوام
تدور وفصول تدور واشهر تدور وايام تدور واعداد تدور وحركات تدور بتدبير بينها مقتضيات الامور كما بدأكم تعودون ولقد
علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون قال في هذا المعنى بعضهم انظر الى العرش على مائه سفينة تجري باسمائه واعجب له من مركب
دائر قد اودع الخلق باحشائه يسبح في لج بلا ساحل في جندل الغيب وظلمائه وموجه احوال عشاقه وريحه انفاس ابنائه فلو تريه
بالورى سائرا من الف الخط الى يائه ويرجع العود الى بدئه يكور الصبح على ليله وصبحه يفنى بامسائه لا يلحق احدهما اين الى اين الا مدبرها
ومحصيها بعلمه وقدرته فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله بسم الله مجريها يعني به ان سفينة التكوين تجري بالاكوان
المكونات بسم الله اعني نور الانوار والحقيقة المحمدية وهو الاسم الاكبر الاعز الاجل الاكرم الذي يحبه الله ويهواه ويرضى به عمن دعاه وهو
امر الله المفعولي وهو صفة الله الفعلية اعني الالوهية ويحتمل ان يكون المراد به الالف القائم الذي يلفظ باسمه في لفظ الجلالة بعد
اللام الثانية وهو الاسم الذي اشرقت به السموات والارضون ويحتمل ان يراد به الالف المبسوط الواقع اسمه بعد ميم الرحمن وهو الاسم الذي
يصلح به الاولون والاخرون والمناسب بحكم النزول في سفينة نوح ع الموافق لباطن التاويل هو الالف المبسوط اسمه بعد ميم الرحمن ويؤيد
هذا ما رواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه وآله قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم والباء هي الالف المبسوط تجرا بها ابدئها
ومرسيها عودها الى ما منه مبدئها اى الى مقابله كما ذكرنا قبل هذا والى ربك منتهاها او تنتهي امور جميع الخلائق من الجواهر والاعراض
والغيب والشهادة الى حكم قدره وقضائه فهو كما كان بدؤهم وما بينهما كذلك وهذا ظ **قال** وجعلها مختلفة في الحركات وشتى اضواء
النيرات المعدة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس الممكنات وهي نهاية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم تعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الانسان واذا استكمل بالعلم والكمال بلغ الى درجة العقل
الفعال فيه وقف ترتيب الخير والجود واتصل اوله باخره دائرة الوجود **اقول** انتهى كلام المصنف في هذا الكتاب الى هنا قوله وجعلها

مختلفة

مختلفة في الحركات يعني بما انه جعل الكائنات في رجوعها اليه مختلفة في الحركات الجوهرية في الشدة والضعف والنورية والظلمة وفي الصعود
اليه والقرب منه وفي النزول عن جواره والبعد منه وذلك بمقتضى قوابلهم لفيضه المتالقة من الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت و
المكان وما يتممها وتكملها من احكام الوضع والاذن والاجل والكتاب المراد من اضواء النيران اشعتها على حسب مقابلتها والنيران هي الكواكب
المعدة لنشو الكائنات كما اشرنا اليه سابقا من اركان المواد من عناصر اذا تعدلت في طبائعها كانت مطارح لعكوسات الاشعة فتقوي
ضعيفها وتزيل الاعراض المنافية عنها وتلطفها وتعفنها وتهضمها وتجعلها غذاء معتدلا موافقا بنحو ما ذكرناه سابقا حتى تنشأ منها
النفوس النباتية في ثلثة ادوار في الاول ادار طبائعها بعضها على بعض فتناكحت فتولدت عناصرها ثم ادار العناصر بعضها على بعض
فتناكحت فتولدت النفوس النباتية ذوات الحركات الجوهرية ثم ادار العناصر والمعادن والنباتات بعضها على بعض فتناكحت فتولدت الحيوانات
نسبة العناصر والمعادن الى الله سبحانه في السلسلة العرضية ونسبة الحيوانات الى الله سبحانه في السلسلة الطولية والنباتات برزخ بينهما فلها سير عرضي
بسكون الراء اصنافا وطولي اضعافا وهو قوله ثم خلق هيولى العناصر يعني هيولى صور اشياء من حيث قبولها الاشكال غير متناهية وذلك بانه تعالى خلق
طبيعة الحرارة من الحركة التكوينية التي هي علة العلل في الاشياء الساكنة فهذان اول زوجين خلقهما الله سبحانه وذلك قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسر ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا يعني تناكحا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة
الرطوبة فكانت اربع طبائع مفردة في جسم واحد جوهري وهي مواد لمزاج بسيط اي معتدل متماثل الاجزاء ثم صعدت الحرارة بالرطوبة
فخلق الله منهما طبيعة الحيوة واجزائها الافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة الى الاسفل فخلق الله منهما طبيعة الموت واجزائها
الافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فسئلت الجود والكرم رد ارواحها اليها فادار الله سبحانه تعالى
الفلك الاعلى على الفلك الاسفل دورة فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فخلق تعالى من الحرارة واليبوسة عنصر النار ومن مزاج
البرودة مع اليبوسة عنصر الارض ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فخلق منها المعادن ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة
ثالثة فخلق منها النباتات ثم ادار الاعلى على الاسفل دورة رابعة فخلق منها الحيوانات وقيل في الادارة الاولى كانت الطبائع وفي الثانية كانت
العناصر والمعادن وفي الثالثة كانت النباتات والحيوانات البهيمية وفي الرابعة كان الانسان فقوله ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس الممكنات
يعني الاجسام فانها بالنسبة الى الذوات النورية كالعقول والارواح القدسية خسيسة وقوله وهي نهاية تدبير الامر يعني في جهة ادبر فادبر
فانها اسفل الاكوان وهو على حسب الظاهر والا ففي الحقيقة النفوس السفلية والارضون العفونية اخس من هيولى العناصر وانزل كما قال
تعالى ثم رددناه اسفل سافلين واذا اعتبرت دائرة العقل ودائرة الجهل رايت هيولى العناصر اسفل دائرة العقل وفوق دائرة الجهل لان
الله سبحانه خلق الانسان وهو اشرف ما خلق وجعله بين الدائرتين والواقف بين الطتنجين وفوقه تسعة عشر بعدد حروف البسملة وتحته
تسعة عشر بعدد الزبانية كل واحد من الذي فوقه مقابل الضد مما تحته فوقه النار وتحته الماء وفوقه السموات السبع وتحته الارضون السبع
وفوقه فلك المنازل وتحته الملك الحامل للارض وفوقه فلك البروج كتاب الابرار في عليين وتحته كتاب الفجار في سجين وهي الصخرة وفوقه
الكرسي وتحته الثور وفوقه محدد الجهات وتحته الحوت وفوقه جسم الكل وتحته البحر وفوقه عالم المثال وتحته الريح العقيم وفوقه جوهر
الهباء وتحته جهنم وفوقه الطبيعة وتحته الطمطام المسمى بالظلمة وفوقه النفس الكلية وتحته الثرى وفوقه الروح الكلية وتحته ما تحت
الثرى وفوقه العقل الكلي وتحته الجهل الكلي ففوقه تسعة عشر وتحته تسعة عشر وهو القائم بينهما فالاجسام اخس الممكنات العلوية
والعلويات النورانية واشرف السفلية الظلمانية وقوله وهي نهاية تدبير الامر يعني في قوس النزول من دائرة العقل حين قال له تعالى ادبر فادبر
الى هنا انتهى ثم قال له اقبل فاقبل مبتدئا باقبال الذر المعدن صاعدا الى النبات الى الحيوانات على تفصيل يطول ذكره وقوله فانه تعدية بالامر من
السماء الظاهرة والباطنة الى الارض الظاهرة والباطنة ثم تعرج اليه بتمكنه في عروجه من المعادن بتكوين الجماد يعني على نحو ما ذكرنا معدنا
من تعديل العناصر والانهار باشعة الكواكب حرارتها اربعة اجزاء من الرطوبة مع جزء من اليبوسة فاذا انحلت اليبوسة لقلتها في الرطوبة

كان

كان الملك النازل من هذه الاجزاء المائية التي انحلّ فيها من اليبوسة اذا وقع على الارض كان مشاكلا لما فيه من اليبوسة فلا تنفر منه
فيحلّ منه جزء ان يجزء من تراب الارض لما بينهما من المشاكلة والمعادلة فتنحلّ اليبوسة في الرطوبة وتنعقد الرطوبة في اليبوسة فيكون
منه صفو غذاء هو مادّة للنفس النامية النباتية لاعتدال الطبايع الاربع فيه بنسبة رتبة النبات وهو قوله ثمّ النبات مع صفوها
اي العناصر ثم الانسان كما اشرنا اليه في ذكر النامية النباتية والنفس الحيوانية الحسّية والنفس الناطقة القدسية على ما ذكره م
في حديث الاعرابي واذا استعمل الانسان بالعلم والكمال كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكّيها بالعلم و
العمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد يعني اذا زكّيها بالعلم
والعمل شابهت العقل الفعّال لانه هو اوّل عللها فتشابه جوهره في ملازمة طاعة الله والتقوى وعدم الغفلة عن ذكره وربّما شابهته
في افعال الكثير من الاشياء لها بنسبة رتبتها كما جرى لنفوس الانبياء فاذا اعتدل مزاجها ظاهرا وباطنا وفارقت الاضداد بحيث ما
ترى الا الله ولم تخف الا الله ولم ترج الا الله وهكذا يعني لم تحبّ سواه تعالى في كلّ حال فقد كانت علة وجود جميع الاشياء وصحّ هذا في
محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين خاصة وقوله فقد بلغ الى درجة العقل الفعّال وهو مقام قاب قوسين لانه ترك امر
العقل واجتمع متفرقه عن جهة الاسم المبدع الذي هو مربّي العقل الفعّال واما من اعتدل مزاجه على الحقيقة وفارق الاضداد على الحقيقة
فقد وصل الى مقام او ادنى يعني كان محلا لمشيّة الله ولسانا للارادة ومترجما عنه تعالى وقوله فيه قوة ثم نيب الخير والجود اي بالعقل الفعال
انتهى ترتيب السير الى حضرة ذي الجلال ولكن الامر كما قال فان العقل الفعال سيره الى ذي الجلال تعالى سير حثيث وينتهي سيره الى نور الانوار ونور
الانوار يسير الى الله تعالى في حجاب الرضوان من عالم الرحمة من الامكان بلا نهاية ولا غاية فهو ابدا يسير سيرا حثيثا لا ينقطع السير ولا تقصر
المقامات مع كثرة ما يترقى في درجات القرب كما قال تعالى رفيع الدرجات وقال تعالى في حديث الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية
ولا نهاية وقال صلى الله عليه وآله اللهم زدني فيك تحيّرا فقال تعالى له وقل ربّ زدني علما وهذا طلب لا ينقطع ابدا وقوله واتصل بأوّله آخر دائرة الوجود
يريد انه اتصل بأوّل العقل الفعال آخر دائرة الوجود يعني اوله ادبر فادبر وآخره اقبل فاقبل فحصل من ادباره للايجاد واقباله بالموجودات
دائرة هي قاب قوسين وهي مجموع ما في الامكان اذ ليس قبله عند المصطفى امكان كما مرّ في الاشارة ولكن الامر على خلاف ما قال الى هنا انتهى الكلام
منا ومنه واعلم انه ليس بيني وبينه نبوة حتى لا اتبع كلماته بالرد لها ولكن هو يتكلم على مذاق اهل التصوف والحكماء وانا اتكلم على مذاق
سادات ائمة الهدى عليهم السلام والصلوة وقد قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من
ذهب الينا الى عيون صافية تجري بأمر الله لا نفاد لها واقول ان افتريته فعليّ اجرامي وانا بريء مما تجرمون لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على محمد وآله الطاهرين








